HERMENEUTIKA MODERAT

Studi Teori Ta'wīl 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur

Hermeneutika (*ta'wil*) merupakan teori penting dalam studi interpretasi teks sejak masa klasik hingga modern. Secara umum ada dua aliran dalam teori ini. Pertama, hermeneutika yang menekankan objektifitas teks (rekonstruktif) yang diperkenalkan Friedrick Schleiermacher, Wilhelm Dilthey hingga Emilo Betti. Kedua, hermeneutika subjektif (konstruktif) yang dipelopori oleh Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer hingga Roland Barthes.

Begitu halnya dalam *ta'wīl'*, ia memiliki dua varian yang objektif dan subjektif. Konsep *Ta'wīl* yang dikemukakan ahli ushūl fiqh, Ibnu Qutaybah dan Nasr Hamid Abū Zayd merupakan *ta'wīl* yang menjaga objektifitas teks. Sedangkan *ta'wīl isyāri* atau *allegoric*, konsep *ta'wīl al-Ṭufi*, Ibnu Rusyd, Ibnu 'Arabī, al-Ghazali, al-Tustārī hingga *ta'wīl ba'īd* di kalangan Hanafiyah lebih bercenderungan subjektif dalam memproduksi makna teks.

'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471/474) dan Paul Ricoeur (1913-2005) memiliki pemikiran yang distingtif, yaitu mengambil jalan tengah (moderat) di antara beragam aliran hermeneutika (*ta'wil*) yang berkembang, baik di era modern maupun klasik. Keduanya mampu mendamaikan dua kutub hermeneutika dan *ta'wīl* yang kerapkali 'konflik' jika tidak menyebut berseberangan.

Buku yang ada di hadapan Anda ini secara komprehensif membedah tentang pemikiran 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Paul Ricoeur. Buku ini merupakan kerja akademik untuk menemukan titik-temu (*common platform*), interkoneksi dan integrasi keilmuan antara teori-teori hermeneutika yang berkembang di Barat dan khazanah studi *ta'wīl* yang berkembang di dunia Islam.

NLI

Penerbit Nusa Litera Inspirasi
Jl. Raya Cirebon - Kuningan
Jl. Pesantren No. 177
Kuningan, Jawa Barat 45556
www.nusaliterainspirasi.com

ISBN 978-602-5668-31-9
9 786025 668319

Hermeneutika Moderat : Studi Teori *Ta'wīl* 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī

Ahmad Hifni

Ahmad Hifni

HERMENEUTIKA MODERAT

Studi Teori *Ta'wīl* 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur

NLI

HERMENEUTIKA MODERAT

(Studi Teori *Ta'wīl* 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur)

Ahmad Hifni

HERMENEUTIKA MODERAT

(Studi Teori *Ta'wīl* 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dan Hermeneutika Paul Ricoeur)

NUSA LITERA INSPIRASI
2018

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, puji syukur tiada akhir penulis panjatkan kehadirat Allah SWT atas segala kekuatan dan bimbingan yang diberikan-Nya, sehingga buku yang berdasarkan tesis yang disusun untuk memenuhi salah satu syarat meraih gelar Magister dalam bidang pengkajian Islam, konsentrasi Bahasa dan Sastra Arab ini akhirnya selesai. Shalawat dan salam semoga tetap tercurahkan kepada Nabi Muhammad saw, yang memiliki akhlak dan budi pekerti yang agung. Semoga keselamatan dan kedamaian senantia-sa berlimpah atas Nabi Muhammad saw, keluarganya, beserta sahabat-sahabatnya hingga hari akhir kelak.

Buku ini menandai berakhirnya masa studi penulis dalam program magister Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang ditempuh sekitar dua tahun satu bulan (Februari 2016-Maret 2018). Buku ini merupakan kerja akademik yang diolah melalui hasil bacaan, baik berupa buku, ensiklopedia, jurnal, maja-lah, website dan sumber-sumber lain yang relevan sesuai dengan bidang kajian ini. Selama proses penulisan buku ini, penulis telah berusaha semaksimal mungkin mencurahkan kemampuan akade-mik dan perhatian yang dimiliki, di tengah kesibukan dan keterba-tasannya. Melalui hasil bacaan, refleksi, dan renungan, pada akhir-nya buku ini berhasil ditulis intensif dalam waktu sekitar satu tahun.

Namun demikian, bagaimanapun juga buku ini bisa selesai berkat dukungan dan inspirasi dari berbagai pihak. Oleh karena itu, penulis haturkan terima kasih kepada Prof. Dr. Sukron Kamil, M.A. selaku pembimbing penulis sekaligus partner diskusi yang kerapkali memberikan arahan dan kritik yang membangun selama penulisan buku ini. Terima kasih pula penulis haturkan kepada Prof. Dr. Dede Rosyada, M.A. selaku Rektor UIN Syarif Hidaya-tullah Jakarta beserta jajarannya. Kepada Direktur Sekolah Pasca-sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Prof. Dr. Masykuri

Abdillah, beserta Dr. JM. Muslimin M.A. selaku Ketua Program Studi Magister, dan Prof. Dr. Didin Saepudin, M.A. selaku Ketua Program Studi Doktor.

Penulis juga mengucapkan terima kasih kepada para dosen penguji tesis, dimulai dari Ujian Proposal, *Work In Progress* (WIP) 1 & 2 sampai ujian pendahuluan dan promosi. Kepada seluruh Bapak dan Ibu dosen di Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta, baik pengampu mata kuliah keahlian bahasa Arab maupun mata kuliah lain yang telah berbagi ilmu dan berdiskusi secara akademik selama perkuliahan berlangsung. Kepada Civitas Akademika UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, khususnya pada seluruh stakeholder di Sekolah Pascasarjana; staf akademik, dan staf Perpustakaan Riset Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta yang telah memberikan pelayanan sangat baik kepada penulis dalam mengurus segala hal selama melaksanakan studi magister di kampus ini.

Kepada teman-teman di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, terutama angkatan genap program magister tahun 2016; Nur Ikhlas, Subkhi Mahmasoni, Oga Saputra, Helmi Hidayat, Ziaul Haq, Bahwan, Restia, Haidir, Aam Aminah, Ari Hardianto, Dedi Irwansyah, Diah, Fahmi Syuhudi, Firdaus, Husni Mubarak, Ibnu Sina, Irwan, Izza, Hasan, Khaerus Shaleh, Ahwazi, Aini, Saifullah, Intan, Lina Halimah, Khasanuri, Reni, Rifa, Tini, Zainul Hasan, Turmizi, Sayuti, Zikra, dan kawan-kawan angkatan genap 2016 program doktor; Bung Yasser, Mas Yusuf Qordlowi, pak Heru Cahyono, mas Zia, Mas Ari dan lain-lain yang tak mungkin disebutkan satu persatu. Mereka adalah teman sekaligus partner diskusi yang hebat yang telah meluangkan waktunya untuk diskusi banyak hal bersama penulis, terutama dalam kaitannya dengan studi. Penulis percaya, mereka adalah generasi masa depan yang akan menggairahkan belantika pemikiran Islam di Indonesia.

Terakhir, rasa cinta dan hormat dan terima kasih yang tak terhingga penulis haturkan kepada kedua orang tua; Drs. H. Syamsul Hadi Baihaqi dan Hj. Mushollinah Mabruroh, keduanya sangat berjasa dalam membesarkan dan mendidik penulis. Keduanya senantiasa berdoa dengan tulus dan kerap memberikan nasihat yang membangun untuk keberhasilan penulis di masa depan.

Kepada dua saudara penulis; Fathan Fihrisi, M.Pdi, dan Nurul Infitah yang sedang berjuang di bangku kuliahnya semoga selalu diberi kesehatan dan kemudahan dalam segala urusannya. Rasa hormat dan terima kasih pula penulis haturkan kepada para guru-guru penulis sejak menempuh studi Sekolah Dasar hingga studi jenjang pascasarjana. Bimbingan akademik maupun pendidikan nilai-nilai moral-spiritual dari guru-guru penulis adalah barang mahal yang tiada duanya. Tiada hal yang bisa penulis balas kepada mereka semua kecuali memohan kepada Allah, semoga segala kebaikan yang telah diberikan dibalas kebaikan pula oleh Allah swt.

Di atas segalanya, penulis sadar bahwa buku ini masih jauh dari kata sempurna dan masih banyak kekurangan baik secara kebahasaan seperti susunan kalimat, konten, hingga data analisis, maupun substansi dari tulisan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang konstruktif penulis harapkan dari para pembaca demi kematangan buku ini. Semoga buku ini dapat memberikan sumbangan akademik dalam literatur kebahasaan, kesusasteraan dan keislaman serta dapat bermanfaat bagi siapapun yang membacanya.

Ciputat, 08 Maret 2018

Ahmad Hifni

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN ALA-IC ROMANIZATION TABLES

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin
ا	Alif	a
ب	Ba	b
ت	Ta	t
ث	Tha	th
ج	Jim	j
ح	Ḥa	ḥ
خ	Kha	kh
د	Dal	d
ذ	Dhal	dh
ر	Ra	r
ز	Zay	z
س	Sin	s
ش	Shin	sh
ص	Ṣad	ṣ

ض	Daḍ	d
ط	Ṭa	ṭ
ظ	Ẓa	ẓ
ع	‘Ayn	‘
غ	Ghayn	gh
ف	Fa	F
ق	Qaf	q
ك	Kaf	k
ل	Lam	l
م	Mim	m
ن	Nun	n
و	Wawu	w
ه	Ha	h
ي	Ya	y

2. Vokal

Seperti halnya bahasa Indonesia, vokal dalam bahasa Arab meliputi: vokal tunggal (monoftong) dan vokal rangkap (diftong).

a. Monoftong

Tanda	Nama	Huruf latin
ـَ	Fatḥah	a
ـِ	Kasrah	i
ـُ	Ḍammah	u

b. Diftong

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf
ـَي	Fatḥah dan Ya	ay
ـَو	Fatḥah dan Wawu	aw

3. Maddah

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda
ـَا ـَي	Fatḥah dan Alif atau Ya	ā
ـِي	Kasrah dan Ya	ī
ـُو	Ḍammah dan Wawu	ū

4. Ta Marbuṭah

Ta Marbuṭah yang berharakat *sukun* (mati) dan diikuti kata lain (dalam istilah bahasa Arabnya posisinya sebagai *muḍāf*), maka transliterasinya t. Akan tetapi, apabila tidak diikuti dengan kata lain atau bukan sebagai posisi *muḍāf*, maka menggunakan h.

Contoh:

البِيئَة *al-Bī'ah*

كلّيّة الآداب *Kullīyat al-Ādāb*

DAFTAR ISI

BAB V
PENUTUP _ 211

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Hermeneutika merupakan teori kritik sastra yang sejak abad ke-19 telah populer dalam masyarakat muslim akademis. Meskipun dalam sejarahnya hermeneutika lahir dari Yunani jauh sebelum datangnya Islam dan banyak berkembang dalam tradisi pemaknaan Bibel,[1] namun teori ini kemudian menjadi wacana yang dipakai intelektual muslim dalam melakukan interpretasi terhadap kitab suci al-Qur'ān dan Hadis.[2] Kajian hermeneutika semakin berkembang ketika teori ini tidak hanya menyangkut bidang teks keagamaan semata, namun juga berkembang dalam ilmu-ilmu lain seperti hukum, sejarah, filsafat dan kritik sastra.[3]

---

[1]Masyarakat Kristiani dengan hermeneutika berusaha mencari relevansi teks-teks kuno. Usaha ini dimulai dari pemaknaan eksegegis dengan memperlihatkan aspek gramatika dan struktur kalimat, setelah menemukan makna sesuai dengan yang diinginkan teks, penafsir melakukan kontekstualisasi dengan permasalahan yang dihadapi umat Kristiani. Lihat: Gordon D. Fee & Douglas Stuart, *Hermeneutik: Bagaimana Menafsirkan Firman Tuhan dengan Tepat* (Malang: Gandum Mas, 1989), cet.I, 15.

[2]Teori hermeneutika banyak dipakai oleh kalangan muslim modernis rasionalis seperti Fazlurrahman (1919-1988 M), Hasan Hanafi (lahir 1935), Mohammed Arkoun (lahir 1928), Nasr Hamid Abu Zaid, dan Muhammad 'Abid al-Jabiri. Lihat A. Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, dalam jurnal Paramadina, Vol.I, No.1, Juli-Desember, 1998, 60-62.

[3]Sulaiman Ibrahim, *Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir Al-Qur'ān* (Hunafa: Jurnal Studia Islamika, 2014) Vol.11 nomor.1, h.26 www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/338/388 diakses pada 25 Maret 2017

Munculnya hermeneutika sebagai sebuah ilmu dalam dunia Islam menimbulkan pro-kontra. Penolakan muncul dari kalangan konservatif yang menganggap bahwa dalam kajian hermeneutika, semua pemahaman adalah interpretasi subjektif yang sifatnya relatif. Karena itu, pemahaman agama tidak bisa dilakukan dengan pemahaman yang subjektif karena akan berbahaya jika digunakan untuk memahami ayat-ayat yang *muhkamāt* (jelas maksudnya). Namun bagi kalangan intelektual Muslim rasional, relativitas pemahaman terhadap al-Qur'ān dan hadis dalam wilayah ilmu tradisional Islam, seperti dalam ilmu fikih dan ushul fikih, dalam sejarahnya telah diakui dalam Islam. Ini terbukti dengan adanya kebenaran hipotesis yang relatif yang disebut *furu'* (cabang), dan kebenaran absolut yang disebut *usūl* (prinsip). Kemunculan pandangan relatif, terutama persoalan keagamaan sebagai sebuah ilmu tidak perlu dipersoalkan, namun pada prinsipnya, agama adalah keyakinan (kepercayaan).[4]

Di Indonesia, dalam empat dekade terakhir, hermeneutika menjadi salah satu pemikiran yang laku keras, khususnya sejak pembaharuan kurikulum di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) atau Universitas Islam Negeri (UIN). Hermeneutika menjadi salah satu pendekatan yang dipraktikkan dalam studi Islam di banyak Perguruan Tinggi Islam. Bahkan di beberapa jurusan teologi dan filsafat, hermeneutika diadopsi menjadi sebuah mata kuliah. Hermeneutika makin populer di Indonesia ketika usaha kalangan intelektual muslim untuk memperkenalkan ilmu ini ternyata juga banyak mendapatkan penolakan dari kalangan konservatif, baik dari yang *phobia* sampai ilmiah.[5] Di antara alasan yang paling

---

[4]Muflihah, *Hermeneutika Sebagai Metoda Interpretasi Teks Al-Qur'ān* (Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis, 2012), Vol. 2, nomor.1, h.58-59 http://mutawatir.uinsby.ac.id/index.php/Mutawatir/article/download/19/18 diakses pada 25 Maret 2017

[5]Di antara yang menolak secara ilmiah adalah Hartono yang menulis buku "*Ada Pemurtadan di IAIN*" juga Ahmad Shobiri Muslim, seorang dosen fakultas Ushuluddin di STAIN Kediri yang menulis "*Problematika Hermeneutika Sebagai Metode Tafsir al-Qur'ān*" lihat: *jurnal.*

mendasar adalah fanatisme yang berlebihan terhadap agama hingga menolak segala tradisi yang lahir dari agama lain.

Munculnya hermeneutika di dunia akademis ini membuat kalangan konservatif menjustifikasi IAIN/UIN sebagai sarang pemurtadan. Banyak inteletual muslim rasional-progresif dicap liberal, seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dan Nurcholish Madjid sebagai tokoh Muslim moderat yang memengaruhi secara signifikan dalam membentuk moderasi Islam melalui hermeneutika. Bahkan, MUI mendukung konservatisme dan menolak liberalisme pemikiran keagamaan dengan melakukan purifikasi Islam melalui fatwa haram terhadap pemahaman keagamaan yang bercorak pluralis, liberal dan sekuler.[6] Ketiga corak pemahaman Islam ini dianggap bersumber dari penerimaan hermeneutika sebagai pendekatan dalam memahami makna teks.[7]

Bagi kalangan muslim konservatif, hermenutika dianggap laku keras di berbagai Perguruan Tinggi Islam karena dianggap menstimulir dan melahirkan rasa bangga bagi kalangan yang mengkajinya. Hermeneutika seakan-akan menawarkan sesuatu yang baru, segar dan spektakuler. Sementara yang menolak herme-

---

stainkediri.ac.id/index.php/empirisma/article/download/5/5 diakses pada 16 Februari 2017

[6]Lihat Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia No.1 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tentang Ahmadiyah. Lihat pula buku-buku Hartono Jaiz antara lain: *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia dan Pemurtadan di UIN/IAIN*. Adapun dalil keagamaan yang digunakan untuk mengharamkan pandangan tersebut, antara lain: Perihal keyakinan, bahwa Islam adalah agama yang paling benar (Q.S.: Ali ʻImrān [3], 19); agama selain Islam tidak akan diterima Tuhan di hari akhirat nanti (Q.S.: Ali ʻImrān [3], 85); realitas perbedaan agama (Q.S.: Al-Kāfirūn [109], 7); perintah untuk memerangi mereka yang memerangi umat Islam (Q.S.: Al-Mumtahanah [60], 9); dan tidak ada pilihan kecuali apa yang telah ditentukan oleh Allah dan rasul-Nya (Q.S.: Al-Ahzāb [33], 36).

[7]Wahyudi Akmaliah, *Arus Konservatisme Islam di Indonesia*, dalam Jurnal MAARIF, *Arus Pemikiran Islam dan Sosial, Politik Kebhinekaan di Indonesia: Tantangan dan Harapan*, 2014, Vol. 9, No.2, 222-233.

neutika dianggap tidak mau menerima perkembangan ilmu pengetahuan. Hermeneutika dianggap sebagai "*alat buldoser*" yang berada di belakang upaya sekularisasi dan liberalisasi pemahaman al-Qur'an. Kajian ini dianggap ingin menggusur dan mengkooptasi ajaran-ajaran Islam yang permanen (*tsawābit*), agar *compatible* dengan pandangan (*world view*) dan nilai-nilai modernitas Barat yang sekuler.

Menurut Sukron Kamil, penolakan kalangan konservatif terhadap hermeneutika bisa diklasifikasi menjadi tiga alasan. *Pertama*, hermeneutika tidak mencari makna yang paling benar, tapi makna yang optimal. *Kedua*, dalam hermeneutika, bahasa mempunyai makna yang otonom, berdiri sendiri yang terbebas dari intensi penulis, konteks sosial dan budayanya, dan kajiannya pun cenderung subjektif. *Ketiga*, dalam hermeneutika, makna sangat plural dan matinya pengarang (*the death of author*) yang diperkenalkan oleh Roland Barthes (1915-1980).[8] Teks, termasuk keagamaan, terdiri dari lapisan-lapisan makna yang jika pengupasan lapisan terus dilakukan bukan berakhir pada jantung, bukan inti, bukan rahasia dan bukan pula prinsip yang tereduksi.[9]

Beberapa keberatan yang lain karena adanya efek-efek metodik yang muncul. Di antaranya adalah, *pertama*, munculnya paham relativisme kebenaran. Bahwa tidak ada pemahaman yang mutlak dan benar, dan sebaliknya, semuanya menjadi relatif. Sesuatu yang ditangkap sebagai kebenaran menurut seseorang, boleh jadi salah menurut orang lain. Kebenaran menjadi terikat dan bergantung pada zaman dan tempat tertentu. *Kedua*, munculnya sikap yang menuntut praktisi hermeneutik untuk selalu skeptik, selalu meragukan kebenaran dari manapun datangnya. Hal ini berujung pada sikap meragukan al-Qur'an itu sendiri. *Ketiga*,

---

[8]Lihat Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 9-11.

[9]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), 228-229. Lihat juga: Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam dalam Berbagai Bacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2009), 169-173.

dengan hermeneutik, akan terjadi pengkaburan hukum-hukum fikih yang telah *establish* dan mapan.[10]

Beberapa argumentasi penolakan kalangan konservatif ini memunculkan problem karena teori subjektivitas hermeneutika lahir dalam konteks di mana hermeneutika digunakan sebagai alat teoritis untuk ilmu sosial dan humaniora. Berbeda halnya dengan agama yang bersifat absolut, dalam ilmu pengetahuan, sikap yang harus dikembangkan adalah sikap skeptis dan kritis. Di sinilah problem sulitnya kalangan konservatif untuk menerima hermeneutika karena persoalan keagamaan dicampuradukkan ke dalam persoalan keilmuan. Dalam konteks akademis, banyak mahasiswa mengkaji hermeneutika dan tidak menjadi permasalah menyangkut akidah. Meskipun mereka belajar rasionalitas teologi Mu'tazilah dan Syiah misalnya yang kerap diharamkan kalangan konservatif, namun faktanya mereka tetap berpaham Sunni. Justru dengan perkembangan keilmuan kontemporer ini mahasiswa lebih bisa menghargai perbedaan aliran di dalam teologi Islam.

Kebenaran hipotesis yang relatif dan subjektif dalam ilmu pengetahuan, sebenarnya telah dikenal dalam Islam dengan apa yang disebut *furu'* (cabang). Sedangkan kebenaran absolut atau kebenaran universal (postulat), dalam keilmuan Islam disebut dengan *usūl* (prinsip).[11] Sekalipun relativitas dan subjektifitas banyak terjadi dalam wilayah *furu'*, namun sejarah Islam menunjukkan bahwa pengabsolutan pandangan keislaman tertentu, apalagi soal *furu'* telah melahirkan perpecahan di tubuh umat Islam, bahkan kontra produktif bagi pengembangan peradaban Islam.

Penolakan terhadap hermeneutika menjadi semakin problematik ketika dihadapkan pada realitas bahwa hermeneutika

---

[10]Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani, *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 169-173.

[11]Lihat: Wawan Hermawan, *Urgensi, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ushul Fikih,*http://file.upi.edu/Direktori/FPIPS/M_K_D_U/197402092005011-WAWAN_HERMAWAN/Artikel Urgensi_dan_Sej_Pertumb_Usul_Fikih.pdf, diakses pada 27 Maret 2017

ternyata sebanding dengan konsep *ta'wīl* sebagai teori kritik sastra atau analisis teks sastra yang telah dipraktikkan oleh intelektual muslim klasik sejak lama. Dalam khazanah keislaman, teori *ta'wīl* sebanding dengan ragam hermeneutika modern. Bahkan hingga kini, *ta'wīl* menjadi bagian dari ilmu tradisional Islam, mulai dari kajian tafsir, fikih, kritik sastra Arab hingga tasawuf. Meskipun hermeneutika sebagai teori pengkajian teks keagamaan menjadi problematik di kalangan konservatif, namun hermeneutika sebagai teori kritik sastra tidak terjadi penolakan. Bisa jadi hal ini karena sastra dianggap tidak menyangkut persoalan keyakinan keagamaan.[12]

Menurut Farid Esack dalam bukunya *Qur'an: Liberation and Pluralism*, praktik hermeneutika telah dilakukan umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Di antara bukti dari kenyataan itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik dalam tradisi pemaknaan al-Qur'an senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif meski tidak ditampilkan secara definitif dan tematis. Hal ini dibuktikan dengan adanya kajian *asbābun nuzūl* dan *naskh-mansūkh*.[13] *Kedua*, perbedaan aturan, teori, dan metode penafsiran telah ada semenjak munculnya literatur tafsir dan tersistematisasi melalui prinsip-prinsip ilmu tafsir. *Ketiga*, pengkategorian tafsir (*mu'tazilah, ash'āriyah*) mengindikasikan adanya afiliasi kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison tertentu dari tafsir.[14]

Dari kenyataan yang demikian, maka sesungguhnya praktik kajian hermeneutika telah lama digunakan dalam menganalisis al-Qur'an. Hampir keseluruhan penafsir pada masa klasik

---

[12]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 220-221.

[13]Manna Khalil al-Qattan, *Mabāhis fi 'Ulūm Qur'ān, terj. Studi Ilmu-ilmu Qur'ān* (Jakarta: Lintera AntarNusa, 2011), 106-137 dan 325-344.

[14]Farid Esack, *al-Qur'ān, Liberalisme and Pluralisme* (Oxford: One Word, 1997), 61-61.

mengawali penafsiran dengan menjelaskan konteks sejarah turun-nya ayat (*asbāb al-nuzūl*), penafsir kemudian menganalisis gaya bahasa dan makna yang terdapat dalam teks. Karena tujuan tafsir adalah menjadikan teks sebagai "subyek" yang berbicara, maka penafsir tidak menjelaskan signifikansi teks sesuai konteks di masa hidup penafsir.

Perbedaan antara tafsir pada masa klasik dengan kajian hermeneutik al-Qur'an kontemporer terletak pada pemahaman bahwa hermeneutika al-Qur'an berusaha mengembalikan permasa-lahan yang muncul di masa kini untuk dikembalikan pada teks beserta konteks *asbāb al-nuzūl*-nya. Dari situ, al-Qur'an diposisi-kan sebagai "obyek" yang dituju. Secara singkat, metodologi penafsiran erat kaitannya dengan teks, konteks dan makna, sedang-kan hermeneutika berkaitan dengan teks, konteks, makna dan kontekstualisasi (signifikansi).[15] Berdasarkan hal tersebut, herme-neutika menempatkan bahasa sebagai bagian sangat penting dalam kajiannya. Hal ini karena bahasa dianggap sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan manusia.

Memang pada mulanya, sebelum hermeneutika menjadi sebuah disiplin ilmu, ia merupakan pluralitas dari berbagai corak penafsiran. Kemudian pada tahap selanjutnya, hermeneutika menjadi teori atau filsafat tentang interpretasi makna.[16] Schleier-macher adalah ilmuan yang mengkonsepkan hermeneutika sebagai

---

[15]Sebagai metode tafsir, hermeneutika menjadikan bahasa seba-gai tema sentral, kendati di kalangan filsuf hermeneutika sendiri terdapat perbedaan dalam memandang hakikat dan fungsi bahasa, mulai dari Friedrich Ernts Daniel Schleirmacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911), Martin Heidegger (1889-1976), Hans-Georg Gadamer (1900-2002), Jurgen Habermas (1968), Paul Ricoeur (1913-2005), sampai tokoh post-strukturalisme dan penggagas wacana post-modernisme, Jac-ques Derrida. Lihat: Mudjia Rahardjo, *Hermenutika Gadamerian Kuasa Bahasa Dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: UIN Malang Press, 2017), 55.

[16]Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London: Rotled-ge and Kegan Paul, 1980), 12.

seni pemahaman umum yang prinsip-prinsipnya bisa dijadikan landasan penafsiran teks. Menurutnya, pemahaman sebagai sebuah seni adalah usaha untuk mengalami kembali proses mental dari pengarang teks.

Di masa modern, Richard E. Palmar mendefinisikan hermeneutika menjadi enam definisi yang berbeda. *Pertama*, teori eksegegis Bibel. *Kedua*, metodologi filologi secara umum. *Ketiga*, ilmu pemahaman linguistik. *Keempat*, fondasi metodologis *geisteswissenschaften* (semua disiplin yang memfokuskan pada pemahaman seni, aksi, dan tulisan manusia. *Kelima*, fenomenologi eksistensi dan pemahaman eksistensial. *Keenam*, sistem interpretasi, baik *recollectif* atau *iconoclastic*, yang digunakan manusia untuk meraih makna di balik mitos dan simbol.[17]

Dalam teori kritik sastra, ada dua kedenderungan yang berbeda dalam menemukan makna suatu teks sastra. *Pertama*, teori hermeneutika rekonstruktif (objektif) yang dibangun oleh Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilo Betti (1890-1968). Menurut kelompok ini, pengkaji teks sastra harus menemukan makna objektif dengan cara memproduksi atau merekonstruksi makna sebagaimana dimaksud pengarangnya, seakan-akan ia mengalami peristiwa historis seperti dialami pengarang. Dilthey menyebut sebagai *tranhistoris*, yaitu kemampuan untuk melepaskan diri dari konteks historis diri sendiri dan masuk ke dalam konteks kehidupan pengarang (*verstehen/historical understanding*).

Kedua, hermeneutika konstruktif (subjektif) yang diperkenalkan oleh Martin Heidegger (1889-), Hans Georg Gadamer (1900-2002), dan Roland Barthes (1915-1980). Menurut kelompok ini, interpretasi tidak hanya bersifat reproduktif, melainkan juga produktif atau konstruktif, yaitu melampaui maksud pengarang dan sekaligus bermakna bagi pengkaji teks. Memahami pikiran penulis dengan menelusuri latar belakang sejarah, budaya dan tujuan

---

[17] Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Husnur Hery dan Damanhury Muhammed, cet.I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 38.

penulis sangat sulit. Bahasa menurutnya mempunyai makna otonom, berdiri sendiri dan terbebas dari intensi penulis, konteks sosial dan budayanya. Oleh karena itu, kesenjangan jarak antara pengkaji teks dan pengarang harus dipahami sebagai perjumpaan dua cakrawala: cakrawala kritikus (pengkaji teks) dan pengarang.[18]

Paul Ricoeur (1913-2005) menjembatani keduanya dengan teorinya yang dikenal dengan teori moderat (antara objektifitas dan subjektifitas). Menurutnya, pengkaji teks tidak harus memproyeksikan diri ke dalam teks sastra, tetapi membuka diri terhadapnya. Pengkaji teks mesti bersikap *in medias res*, yaitu selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak di depan. Ia harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindari keterlibatannya. Namun ia juga mesti berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa kekhususan ruang dan waktu.[19]

Menurut Ricoeur, untuk menemukan makna hakiki, pengkaji teks harus memahami kode bahasa seperti gramatika; kode sastra yang mengandung stilistika;[20] dan unsur intrinsik lain dalam prosa sastra seperti plot, *setting*, tokoh, tema, *leksia*, kata, kalimat, paragraf, tanda-tanda nonverbal seperti latar kehidupan

---

[18]Lihat: Erik Sabti Rahmawati, *Perbandingan Hermeneutika dan Tafsir* http://psikologi.uin-malang.ac.id/wp-content/uploads/2014/03/Perbandingan-Hermeneutika-Dan-Tafsir.pdf h. 177-178, diakses pada 20 Maret 2017

[19]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 222-228.

[20]Stilistika adalah ilmu tentang penggunaan bahasa dan gaya bahasa di dalam karya sastra. Lihat: Antilan Purba, *Stilistika Sastra Indonesia, Kaji Bahasa Karya Sastra*, http://usupress.usu.ac.id, diakses pada 15 Februari 2017. Stilistika mengkaji seluruh fenomena bahasa, mulai dari fonologi (ilmu bunyi) hingga semantik (makna dari arti bahasa) Lihat: Syukri Muhammad Ayyad, *Madkhāl Ilā 'Ilmi al-Uslūb* (Riyadh: Dār Al-'Ulūm, 1982), 48.

pengarang, pembaca bahkan penerbit.[21] Ia juga harus memahami tiga tanda semiotik dalam sastra yang digagas Charles Sanders Pierce (1839-1914), yaitu simbol, ikon, dan indeks.[22] Oleh karena itu, hermeneutika dalam kajian Ricoeur tidak mencari makna yang paling benar, tetapi makna yang paling optimal. Sehingga dalam pengkajian teks sastra, makna tidak hanya dilihat dari aspek estetika teks melalui pembacaan heuristik (makna zahir/dekat), namun makna dilihat secara optimal, yaitu terungkapnya aspek estetika makna, baik makna logis maupun makna rasa dan imajinasinya.

Dalam literatur kritik sastra Arab, salah satu tokoh kritik sastra yang mementingkan *ta'wīl* adalah 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (400-471 H). Selaras dengan Ricoeur, ia lebih mendahulukan makna dan menolak bahwa makna tidaklah bertambah, tetapi yang bertambah adalah lafaz. Keindahan utama sastra menurut al-Jurjānī bukan terletak dalam bentuk pengucapan, tetapi terutama makna yang dikandungnya. Makna, baik berbentuk pikiran, cita rasa maupun imajinasi, adalah asas bagi ekspresi bahasa sebagai aspek luar. Sebuah ekspresi sastra tidak akan bermakna jika makna yang dikandungnya rusak. Ia juga membahas mengenai makna kedua (makna batin), baik karena kebiasaan, keharusan struktur, dan pengaruh bunyi. Oleh sebab itu, dalam pengkajian teks sastra, al-Jurjānī menekankan pentingnya *ta'wīl* dalam pengertian lebih umum.[23]

Berbeda dengan al-Jurjānī, kaum formalis klasik Arab seperti al-Jāhiz (w. 253 H/868 M), Abu Hilāl al-Ashkarī (w. 395 H), al-Amidi (w. 371 H), dan Ibnu Khaldun lebih mementingkan

---

[21]Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 163-164. Nyoman Kutha Ratna, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2004), 112-113.

[22]Okke K.S. Zaimar, *Semiotik dan Penerapannya dalam Karya Sastra* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 4.

[23]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, h.235-236.

lafaẓ (bentuk kata/kalimat). Menurut mereka, nilai sastra terletak pada kreasi *wazan/bahr* dan diksi. Al-Jurjānī menolak pendapat mereka, ia sebagaimana Ibnu al-Athir (w. 637 H) lebih mementingkan makna ketimbang *lafaẓ*. Ia lebih mementingkan ilmu *ma'āni* dan *bayān*, ketimbang *badi' (al-muhassināt al-lafziyyah)* yang meskipun membahas makna, tetapi menekankan pada bentuk bunyi/bunyi bahasa.[24]

Perhatian al-Jurjānī terhadap pentingnya makna daripada *lafaẓ* tertera pada pernyataan di dalam kitabnya, *Dalā'il al-I'jāz,* ia mengatakan :

> ولم يتعاط أحد من الناس القول فى الإعجاز إلا ذكرها وجعلها العمد والأركان فيما يوجب الفضل والمزية, وخصوصا الإستعارة والإيجاز, فإنك تراهم يجعلونهما عنوان مايذكرون, وأول ما يوردون.[25]
>
> "Tidak ada seorangpun yang dapat menafikkan pembahasan Majaz, Tashbih, Isti'ārah, dan Kināyah, dalam mengkaji kemukjizatan al-Qur'an. Mereka mesti menjadikan keempatnya sebagai rukun yang perlu diprioritaskan, terlebih pada Isti'arah dan Majaz. Dengan demikian, mereka

---

[24]Lihat: Fatima El-Zahraa, *Konsep Nazham Menurut 'Abd Al-Qohir Al-Jurjānī*, https://www.academia.edu/7789554/Konsep_Nazhm_Menurut_Abd_Al-Qahir_Al-Jurjani_Catatan_Lama_?auto=download diakses pada 27 Maret 2017

[25]Abdul Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* Ed. Muhammad Abdul Munim al-Khafaji (Kairo: al-Matabah al-Qāhirah, 1992), 521.

> menjadikannya sebagai landasan awal terhadap apa yang akan dibahasnya, dan yang pertama akan mereka masukkan ke dalam pembahasannya"

Menurut al-Jurjānī, makna (aspek batin), baik pikiran, rasa maupun imajinasi adalah asas bagi ekspresi bahasa sebagai aspek luar. Sebuah ekspresi sastra tidak bermakna jika makna yang dikandungnya rusak. Oleh karena itu, al-Jurjānī mengatakan bahwa makna kata/kalimat harus ada hubungan dan logikanya, yang dibentuk karena keserasian bukan saja antarmakna kata, tetapi juga antarmakna frase (kalimat). Yang membentuknya adalah *nahwu* (sintaksis) dan ilmu *ma'āni* seperti struktur balik (*at-taqdīm wa at-ta'khīr*), pengkhususan (*al-hasr*), dan eliptik (*hazf*). Struktur bahasa juga menurutnya harus merupakan representasi dari pikiran dan jiwa yang teratur dan koheren.

Al-Jurjānī juga membahas makna kedua (*ta'wīl*), baik karena kebiasaan (simbol dalam bahasa Charles Sanders Peirce, ahli semiotika Amerika Serikat), keharusan struktur (indeks dalam bahasa Pierce atau simbol dalam bahasa Ferdinand de Saussure di Perancis ahli semiotika Perancis), dan pengaruh bunyi. Hal ini dalam tradisi sastra Arab yang dibahas juga oleh al-Jurjānī yang terdapat dalam *isti'ārah*, *kināyah*, dan *tamthīl* (perumpamaan) sebagai bagian dari ilmu *bayān* dan untuk bunyi terdapat dalam bagian ilmu *badī' (al-muhassināt al-lafziyyah)*.[26] Menurut al-Jurjānī, dalam pengkajian karya sastra, seorang pengkaji tidak saja harus menguasai ilmu *balāgah*, puisi dan prosa, tetapi juga *ta'wīl* (teori hermeneutika Arab klasik dan pertengahan).[27]

Dari apa yang dipaparkan di atas, dapat dikatakan bahwa ada kesamaan teori yang dibangun oleh al-Jurjānī dan Paul Ricoeur dalam memahami makna suatu teks. Kedua intelektual ini

---

[26]Ali al-Jārim wa Musthofa Amin, *al-Balāghah al-Wādhiḥah* (Jakarta: Raudha Press, 2007), 92-185.

[27]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 213-215.

memposisikan diri sebagai apa yang disebut Ricoeur dengan sikap *in media res*, tidak condong kanan maupun kiri. Meskipun kajian hermeneuitka dan *ta'wīl* tampak berbeda secara istilah, namun secara substantif kedua teori ini sama-sama mencoba menafsirkan kata atau kalimat pada makna yang sebenarnya atau apa yang disebut dengan makna kedua/batin.

Tampaknya, pro-kontra di kalangan umat Islam tentang hermeneutika terletak dalam hal keyakinan. Masalah yang banyak muncul adalah perihal polemik teori-teori sastra "baru" (hermeneutika) yang berusaha diaplikasikan dalam mendekati al-Qur'an. Namun berbeda halnya terkait sastra, tidak ada penolakan yang serius di kalangan umat Islam akan hermeneutika sebagai teori kritik sastra. Hal ini karena istilah sastra adalah kategori teks ciptaan manusia, sedangkan al-Qur'an bukan produk manusia. Oleh karena itu, penelitian ini penting dilakukan untuk mengetahui bagaimana pandangan kedua tokoh tersebut dalam memahami dan mengungkap makna suatu teks dengan menyajikan studi *ta'wīl* dan hermeneutika.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Sebagaimana telah diulas dalam latar belakang masalah, bahwa al-Jurjānī dan Paul Ricoeur merupakan kritikus sastra yang mengedepankan *ta'wīl* dan hermeneutik dalam menentukan makna teks. Dengan keahliannya dalam bidang bahasa pada beberapa aspek, kemungkinan besar akan tertuang dalam buku ini, namun penulis akan memfokuskan penelitian ini pada tataran pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur untuk memahami makna teks.

Berdasarkan pernyataan ini, maka masalah-masalah yang teridentifikasi dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Dengan pengkajian hermeneutika moderat, penulis akan berusaha menemukan titik temu (*common platform*) antara teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul

Ricoeur. Di samping itu, tentu saja perbedaan di antara keduanya.

2. Kecenderungan penolakan kalangan konservatif terhadap hermeneutika yang terletak pada pemahaman bahwa hermeneutika memandang semua pemahaman adalah interpretasi subjektif yang sifatnya relatif, namun ternyata tidak menemukan relevansinya ketika masuk dalam pengkajian teks sastra.
3. Kendati hermeneutika sebagai teori pengkajian teks keagamaan menjadi problematik, namun hermeneutika sebagai teori kritik sastra tidak terjadi penolakan.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan identifikasi masalah di atas, maka pertanyaan yang hendak dirumuskan dalam penelitian ini adalah bagaimana teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur dalam menentukan dan mengungkap makna suatu teks? Pertanyaan tersebut akan dijabarkan ke dalam beberapa pertanyaan minor, antara lain; *Pertama*, apa dan bagaimana persamaan teori al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur sehingga bisa dikategorikan sebagai hermeneutika atau *ta'wīl* moderat? *Kedua*, bagaimana perbedaan al-Jurjānī dan Paul Ricoeur dalam mengungkap makna suatu teks?

3. Pembatasan Masalah

Adapun fokus penelitian ini terletak pada titik temu pemahaman makna teks antara teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur. Kemudian penelitian ini akan membatasi pada tiga area permasalahan yang menjadi titik singgung antara teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur. *Pertama*, pandangan al-Jurjānī dan Paul Ricoeur tentang makna teks. *Kedua*, konsep pemaknaan teks dalam teori *ta'wīl* dan hermeneutika. *Ketiga*, titik temu antara teori *ta'wīl* yang berkembang di dunia Islam dan kajian hermeneutika yang berkembang di Barat dalam menentukan makna suatu teks.

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian terdahulu yang dianggap relevan ini mempunyai beberapa tujuan, *pertama*, memberitahu pembaca hasil penelitian-penelitian lain yang berhubungan dengan penelitian yang sedang dilaporkan. *Kedua*, menghubungkan suatu penelitian dengan dialog yang lebih luas dan berkesinambungan tentang suatu topik dalam pustaka dan mengisi kekurangan dan memperluas penelitian-penelitian sebelumnya. *Ketiga*, memberikan kerangka untuk menentukan signifikansi penelitian dengan temuan-temuan lain, dan juga sebagai acuan untuk membandingkan hasil suatu penelitian dengan temuan-temuan lain.[28]

Berbagai penelitian terdahulu tentang hermenutika dan *ta'wīl* telah banyak ditemukan dalam dunia akademis, baik di Indonesia maupun di luar negeri. Begitu juga dengan pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur telah banyak dilakukan peneliti-peneliti sebelumnya. Oleh karena itu, Tesis ini merupakan satu dari sekian banyak penelitian tentang teori *ta'wīl* dan hermeneutika dalam kritik sastra. Hanya saja, penelitian ini menjadi distingtif karena dalam penelusuran penulis, belum ada penelitian yang mengulas secara akademik perbandingan konsep teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur.

Dalam penelitian ini penulis merujuk pada karya-karya pustaka yang membahas tentang *ta'wīl* dan hermeneutik dalam kritik sastra. Penulis akan menyajikan uraian tentang hasil-hasil penelitian terdahulu yang berhubungan dengan penelitian ini yang telah membahas tema yang sama, namun substansi dan isinya berbeda.[29] Berikut ini adalah judul-judul dan ulasan singkat berbagai penelitian baik berupa tesis, disertasi, buku maupun jurnal internasional.:

Pertama, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, sebuah buku yang ditulis oleh Sukron Kamil. Buku ini terbagi

---

[28]Lihat: John W. Creswell, *Research Design, Qualitative and Quantitative Approaches* (Jakarta: KIK Press, 1994) 18.

[29]Mahsun, M.S, *Metode Penelitian Bahasa*, *tahapan strategi, metode, dan tekniknya* (Jakarta: Rajawali press, 2005), 42-43.

dalam beberapa bagian pembahasan. Bagian pertama membahas mengenai teori dasar tentang sastra; seputar definisi dan puisi bebas Arab (*Ash-Shi'r al-Hurr*), pemahaman prosa sastra Arab (*An-Nasr al-Adabi*). Pada bagian kedua mengulas tentang pengantar kritik sastra Arab (*Madkhāl Ila An-Naqd Al Adabi Al-Arābi*). Bagian ketiga mengulas tentang teori kritik sastra Arab: kerangka makro; teori sastra banding mazhab Amerika (teori sastra interdisipliner); Islam dan sastra: konseptual dan praktikal; dan sastra dan politik dalam sosiologi sastra: teori dan aplikasinya.

Pada bagian empat membahas tentang teori kritik sastra Arab mikro klasik: *Balagah* sebagai teori formalis Arab (Objek bahasan dan plus minusnya). Dan pada bagian kelima mengulas tentang teori kritik sastra Arab modern: kerangka mikro, yang terdiri dari; teori aliran sastra (*Nazāriyah al-madāris al-adabiyah*) dalam sastra Arab; Teori kritik sastra strukturalisme (*al-Bina'iyyah*) murni dan revisi; Semiotik (*Simiyulujiyyah*) sebagai teori kritik sastra Arab; dan Hermeneutika sebagai teori kritik teks sastra dan keagamaan: Perbandingan dengan *Ta'wīl*.[30]

Kedua, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* oleh Komaruddin Hidayat berkaitan dengan berpikir, berbahasa dan berbicara. Buku ini menjelaskan bahwa dalam proses berbicara selalu terdapat dua dimensi, internal dan eksternal. Dimensi internal merupakan situasi psikologis dan intensi atas kehendak berpikir. Sedangkan dimensi eksternal diartikan sebagai tindakan menafsirkan dan mengekspresikan kehendak batin dalam bentuk wujud lahir.[31] Buku ini dianggap relevan dengan penelitian ini karena dari buku inilah klasifikasi hermeneutika yang berkembang di Barat, termasuk kecenderungan objektif (rekonstruktif) dan subjektifnya (konstruktif) dijelaskan secara terperinci.

Ketiga, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa* oleh Akhmad Muzakki. Buku ini menjelaskan bahwa al-Qur'an

---

[30]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009)

[31]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996)

dapat dipahami dan dikonstruk melalui perkembangan studi budaya. Hal ini merujuk kepada pendapat Ferdinand de Saussure di mana bahasa dianggap sebagai proses *langue*, maka tanda-tanda bahasa merupakan fakta sosial. Karena tanda-tanda bahasa mengacu pada konsep dan gambaran mental yang berdiam dalam masyarakat. Artinya, bahasa berada dalam inti kebudayaan. Dari definisi ini para ahli semiotika mengatakan bahwa kebudayaan merupakan ekspresi dari berbagai sistem tanda yang pusatnya adalah tanda bahasa. Sehingga keberadaan bahasa dan lingkungan kulturalnya menjadi rujukan untuk menemukan maknanya.[32]

Keempat, *Hermeneutika Qur'āni* ditulis oleh Fakhruddin Faiz. Buku ini membahas seputar pengkajian al-Qur'ān dengan metode hermenutika. Fakhruddin menjelaskan bahwa kerja hermeneutis sebenarnya telah dilakukan oleh sarjana-sarjana Islam klasik dalam memaknai al-Qur'an, hanya saja prosedur penelitian yang mereka lakukan belum tersusun secara sistematis. Oleh karena itu, hermenutika al-Qur'an tidak bisa dibilang benar-benar baru dan memiliki akar embrional dalam tafsir-tafsir klasik. Para sarjana Islam kontemporer tidak mentransfer mentah-mentah hermeneutika dari tradisi Barat. Untuk membuktikan pernyataannya, Fakhruddin Faiz mengambil *Tafsir al-Manar* dan *Tafsir al-Azhar* sebagai *sample* dalam penelitiannya.[33]

Kelima, al-Tashbīh Dalam Bahasa Arab: Kajian Pemikiran Abdul Qāhir al-Jurjānī dalam Asrār al-Balāghah. Penelitian ini dilakukan oleh Muhammad Saiful Anuar bin Yusoff. Seorang peneliti dari Fakulti Bahasa dan Linguistik Universiti Malaya. Penelitian ini mengulas konsep tashbih dalam pandangan al-Jurjānī, sejarah retorik Bahasa Arab, Konsep Balaghah (*'ilmu al-bayān*) di kalangan sarjana retorik Arab klasik. Di samping itu, inti

[32]Ahmad Muzakki, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 4.

[33]Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'āni: Antara teks, konteks, dan kontekstualisasi,* cet.III (Yogyakarta: Qalam, 2003)

daripada penelitian ini memfokuskan pada kajian pemikiran Abdul Qāhir al-Jurjānī dalam kitabnya *Asrār al-Balāghah*.

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Secara umum penelitian ini dilakukan untuk mengetahui konsep teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur dalam menentukan dan mengungkap makna suatu teks. Adapun tujuan secara terperinci adalah sebagai berikut:

1. Untuk memaparkan lebih lanjut rasionalitas pentingnya "interkoneksi" dan "integrasi" antara teori-teori hermeneutika yang berkembang di Barat khususnya teori hermeneutika Paul Ricoeur dan khazanah studi kritik sastra yang berkembang di dunia Islam, yaitu teori *ta'wīl* al-Jurjānī sebagai dua alat teoritis dalam kajian kritik sastra dan semantik Arab (*ilmu al-dilālah*) untuk memahami makna teks.
2. Untuk mengetahui dan menjelaskan secara komprehensif dan mendalam tentang teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur dalam kajian kritik sastra, baik dalam uraian dan klasifikasi pemetaannya.
3. Untuk mengungkap cabang linguistik, yaitu semantik dan kritik sastra. Artinya, makna bahasa tidak hanya bisa dilihat secara perkamusan semata, tetapi lebih mendalam dengan teori *ta'wīl* dan hermeneutik.

E. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah di atas, penelitian ini diharapkan memberi manfaat dan signifikansi sebagai berikut:

1. Penelitian ini adalah sebuah upaya akademis dalam rangka mengembangkan keilmuan dalam bidang studi bahasa Arab. Oleh karena itu, penelitian ini dapat memberikan kontribusi pemikiran dan memperkaya khazanah keilmuan Islam, khususnya di bidang teori kritik sastra dan semantik Arab.
2. Penelitian ini juga memiliki signifikansi untuk membantu pemerhati ilmu bahasa khususnya dalam mendeskripsikan

teori kritik sastra dalam teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur.

3. Penelitian ini dapat bermanfaat bagi para pengkaji teks, baik sastra maupun keagamaan, dan lembaga-lembaga semacam penafsiran dan penerjemahan untuk mengaplikasikan konsep-konsep teori *ta'wīl* dan hermeneutik dalam memahami suatu teks.

F. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah proses, prinsip, dan prosedur yang kita gunakan untuk mendekati problem dan mencari jawaban secara terinci mengenai metode, teknik, prosedur atau langkah-langkah penelitian (termasuk pemilihan topik penelitian; teknik pengambilan sampel; etika dan pendekatan terhadap kelompok yang diamati; pencatatan, penyusunan dan analisis data; dan penulisan hasil penelitian).[34]

Menurut Mahsun, M.S. metodologi penelitian adalah bagaimana proses penelitian itu dilakukan, yang di dalamnya mencakup bahan atau materi penelitian, alat, jalan penelitian, variabel data yang hendak disediakan dan analisis data.[35] Agar penelitian ini mampu mencapai tujuan dengan tetap mengacu pada standar keilmiahan sebuah karya akademik, maka penulis menyusun serangkaian metode sebagai acuan dalam melaksanakan penelitian. Metode-metode tersebut dirumuskan sebagai berikut:

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang dilakukan dengan menelaah bahan-bahan pustaka baik berupa buku, ensiklopedia, jurnal, majalah, website dan sumber-sumber lain yang relevan sesuai dengan topik yang dikaji. Oleh karena penelitian ini termasuk

---

[34]Deddy Mulyana, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosadakarya,2008), 145.

[35]Mahsun, M.S, *Metode Penelitian Bahasa, tahapan strategi, metode dan tekhniknya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005), 72.

penelitian kepustakaan, maka penelitian ini termasuk penelitian kualitatif[36] (*qualitative research*) atau penelitian yang mengarah pada eksplorasi, penggalian dan pendalaman data-data yang terkait.[37] Penelitian ini diperkaya dengan pengetahuan ilmu sosial dengan banyak disiplin yang berbeda seperti psikologi, sosiologi, sejarah dan sebagainya yang datang dari tradisi filosofis yang berbeda dan semuanya memberikan kontribusi aspek-aspek atau pandangan yang berbeda terhadap studi aktivitas manusia.[38]

2. Sumber Data

Tahap awal sebelum pengumpulan data, perlu diperhatikan kualifikasi sumber data yang sesuai dengan tema yang dikaji. Sumber data yang dipakai di dalam penelitian ini diklasifikasikan menjadi dua, yakni sumber data primer dan sekunder. Sumber data primer adalah sumber yang dijadikan rujukan utama, dalam hal ini buku *Dalāil al-I'jaz wa Asrār al-Balāgah* karya al-Jurjānī dan buku *The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics* dan *Hermeneutics and Human Sciences* karya Paul Ricoeur. Sedangkan

---

[36]Menurut Septiawan K, riset kualitatif mengandung pengertian adanya upaya penggalian dan pemahaman pemaknaan terhadap apa yang terjadi pada berbagai individu atau kelompok yang berasal dari persoalan sosial atau kemanusiaan. Septiawan Santana K, *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2007), 1. Lihat juga: John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches. Third Edition* (California: Sage Publication, Inc, 2009), 4.

[37]Sari Wahyuni mendefinisikan penelitian kualitatif dengan "*Qualitative research methods were developed in the social sciences to enable researchers to study social and cultural phenomena. It is related with data which is usually not ini the form of numbers. Qualitative research is an inductive approach and its goal is to gain a deeper understanding of a person's or groups's experience*" lihat Sari Wahyuni, *Qualitative Research Method: Theory And Practice* (Jakarta: Penerbit Salemba Empat,2012), 3.

[38]Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Analisis Data* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2010), 79.

sumber data sekunder adalah sumber data yang digunakan sebagai pelengkap, yang digunakan dalam penelitian adalah buku-buku lain yang berkaitan dengan kajian ini terhadap ranah pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur dan khususnya teori *ta'wīl* dan hermeneutik.

3. Metode Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, yaitu suatu metode pengumpulan data yang mengambil atau mencari sumber data dari beberapa dokumen-dokumen yang berupa buku-buku, majalah, jurnal, surat kabar, dan sebagainya.[39] Dengan metode ini diharapkan dapat menambah informasi terkait penelitian. Setelah mendokumentasikan data-data, kemudian dilakukan pembacaan dalam beberapa tahap berikut.

Pertama, membaca pada tingkat simbolik, adalah pembacaan awal yang tidak dilakukan secara menyeluruh. Penulis hanya melihat judul buku dan daftar isi yang ada di dalam buku tersebut.[40] *Kedua*, membaca pada tingkat semantik, adalah pembacaan yang dilakukan secara terinci, terurai dan menangkap esensi dari data tersebut.[41] *Ketiga*, melakukan penyuntingan terhadap beberapa teks sebagai representasi dari data yang akan digunakan. Beberapa rangkaian metode pengumpulan data di atas diharapkan bisa memudahkan penulis dalam mengklasifikasikan data-data yang digunakan.

[39]Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993), 202.

[40]Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner, Metode Penelitian Agama Interkonektif Interdisipliner dengan ilmu lain* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 73.

[41]Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, 153-156.

4. Metode Analisis dan Pendekatan

Analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode *deskriptif-analisis*.[42] Deskriptif maksudnya adalah prosedur pemecahan masalah yang diselidiki dengan menggambarkan keadaan obyek penelitian berdasarkan fakta yang tampak[43]. Dengan metode ini penulis akan mencoba menguraikan pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur tentang pemahaman makna teks sehingga akan diperoleh suatu gambaran yang utuh dan jelas. Penulis juga akan menginterpretasi data untuk memberikan penjelasan terhadap pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur. Langkah selanjutnya adalah mengkomparasikan dan menyintesiskan teori *ta'wīl* al-Jurjānī dan hermeneutika Paul Ricoeur yang pada selanjutnya dimaksudkan untuk menjelaskan poin-poin pokok teori *ta'wīl* dan hermeneutika moderat.

Dalam analisis ini, penulis akan menggunakan beberapa pendekatan. *Pertama*, dalam mengkaji tokoh, penelitian ini akan menggunakan pendekatan historis dan sosiologis pengetahuan.[44] Dialektika akan menjadi topik pembahasan karena berkaitan erat dengan aspek historis dan sosiologis. Dalam hal ini penulis bertolak pada kenyataan bahwa al-Jurjānī dan Paul Ricoeur memiliki realitas sejarah dan ruang lingkup keilmuan yang mengitarinya. Mengkaji kedua tokoh ini berarti juga mengungkap realitas sejarah yang dialami.

Pendekatan ini akan membantu dalam mengkaji dan menelusuri data, terutama dalam hal interpretasi data pustaka. Dari

---

[42]Penelitian deskriptif (*descriptive research*) disebut juga dengan penelitian taksonomik (*taxonomic research*), dimaksudkan untuk mengeksplorasi dan klarifikasi mengenai sesuatu fenomena atau kenyataan sosial dengan jalan mendeskripsikan sejumlah variabel yang berkenaan dengan masalah dan unit yang diteliti. Lihat Sanapiah Faisal, *Format-format Penelitian Sosial* (Jakarta: PT RajaGrafindo Pesada, 2003), 20.

[43]Hadari Nawawi dan mini, Martini, *Penelitian Terapan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), 73.

[44]Lihat: Peter Connolly, *Approaches to the Study of Religion* (London & New York: Cassel, 1999), 193-220.

data pustaka akan dilihat fakta sejarah atau catatan otentik tentang berbagai kejadian dalam masa kedua tokoh tersebut. Data mengenai kedua tokoh tersebut akan dianalisis sehingga diharapkan bisa memberi gambaran yang jelas dan kritis terhadap al-Jurjānī dan Paul Ricoeur.

Kedua, sosiologi pengetahuan sebagai sebuah perspektif akan memfokuskan *core* dalam memahami ide dan pemikiran tokoh sebagai sebuah fakta sosial. Dengan demikian, untuk melihat al-Jurjānī dan Paul Ricoeur, maka penulis perlu mengetahui fakta di sekelilingnya untuk melihat dan memetakan pemikiran-pemikirannya. Dalam hal ini, teori hermenutika tentang keterpengaruhan sejarah yang digagas Georg-Hans Gadamer dirasa akan sangat membantu dalam mengungkap konteks realitas yang terjadi pada masa itu.

Sebuah ide atau gagasan menjadi eksis karena memiliki wilayah sosial sebagai basis eksistensinya. Wilayah sosial menjadi medan perang antar gagasan, sehingga dapat terlihat apakah sebuah gagasan itu terkait dengan gagasan yang berkembang di masanya, ataukah ia menjadi anti-tesis dari gagasan yang sudah ada dan menawarkan sebuah gagasan baru. Kombinasi pendekatan historis-sosiologis pengetahuan dan teori hermeneutika dalam penelitian ini diharapkan bisa memberikan gambaran sejarah kedua tokoh tersebut dengan jelas.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari 3 bagian utama, yaitu pendahuluan, isi dan penutup. Dari bagian utama tersebut diperinci lagi ke dalam lima bab yang masing-masing saling terkait. Penelitian ini akan memberi pemahaman yang sistematis, metodologis dan argumentatif dengan pembahasan sebagai berikut:

Bab satu berisi pendahuluan yang mendeskripsikan pokok pikiran penelitian ini. Di dalamnya diuraikan latar belakang masalah dengan disertai argumentasi seputar pentingnya studi yang lakukan. Selanjutnya akan dijelaskan identifikasi masalah, hal ini dilakukan untuk mengetahui permasalahan apa saja yang dapat

ditampilkan. Kemudian dari beberapa permasalah yang teridentifikasi, akan disajikan pembatasan dalam permasalahan agar penelitian yang dilakukan dapat terfokus dan terarah. Setelah itu akan dilanjutkan dengan perumusan masalah sebagai persoalan yang harus dijawab dalam penelitian ini. selain itu, juga akan dipaparkan penelitian terdahulu yang relevan, tujuan dan manfaat/signifikansi penelitian, serta metodologi dan pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini.

Bab dua berisi teori hermeneutika modern dan *ta'wīl* sebagai hermeneutika Arab klasik, termasuk kecenderungan objektif dan subjektifnya. Pada bab ini akan diulas dinamika perkembangan dan latar historis hermeneutika modern. Tentu saja akan dibahas pemikiran Schleiermacher, Wilhelm Dilthey dan Emillo Betti sebagai tokoh yang memprakarsai dan mengembangkan teori hermeneutika rekonstruktif. Di dalamnya akan diulas pokok-pokok teorinya dengan apa yang disebut *historical understanding* dan *hermeneutika transhistoris*. Pada bab ini juga akan dibahas teori Heidegger, Georg Hans Gadamer dan Roland Barthes sebagai kelompok yang memprakarasai hermeneutika konstruktif dengan beberapa pokok pemikirannya seperti pra-pemahaman, kesadaran keterpengaruhan oleh sejarah, dan asimilasi horison, lingkar hermeneutika, dan *The Death of Author*.

Dalam teori *ta'wīl* akan dibahas dinamika pro-kontra *ta'wīl* di kalangan intelektual muslim Arab klasik. Di samping kecenderungan objektifnya yang diwakili oleh pemikir seperti Nasr Hamid Abu Zayd, Ibnu Qutaybah. Sedangkan kecenderungan subjektifnya akan diulas pemikiran *ta'wīl* Ibnu 'Arabi, Ibnu Rusyd, al-Tustārī, al-Ṭufi, al-Ghazali, dan *ta'wīl bā'id* sebagai representasi dari *ta'wīl* yang subjektif.

Bab tiga akan mengulas tentang hermeneutika moderat atau apa yang disebut Ricoeur dengan *in medias res* yang mengambil posisi tengah di antara yang objektif dan subjektif. Ulasan ini akan menitikberatkan ke dalam perspektif hermeneutika dan *ta'wīl* moderat ala Ricoeur dan al-Jurjānī. Di samping itu juga akan dijelaskan sketsa intelektual Ricoeur dan al-Jurjānī, perjalanan intelektual, dinamika sosio-kultural kehidupan, dan rangkaian karya al-

Jurjānī dan Paul Ricoeur. Selain itu, tak luput juga akan dijelaskan pemikiran hermeneutika Ricoeur tentang interpretasi teks dan simbol dan hermeneutika fenomenologis: dari epistemologi ke ontologi. Adapun pemikiran al-Jurjānī akan diluas tentang perdebatan seputar *lafaẓ* dan *ma'nā*, serta konsep *naẓām* sebagai basis pemikiran al-Jurjānī.

Bab empat akan diulas secara detail perbandingan hermeneutika Paul Ricoeur dan *ta'wīl* al-Jurjānī. Pembahasan ini akan mengulas persamaan hermeneutika Paul Ricoeur dan *ta'wīl* al-Jurjānī yang meliputi; teks dan makna teks (teks sebagai simbol dan semiotika dalam pemikiran Islam awal), interpretasi teks dan pluralitas makna (interpretasi atas teks dan simbol dan makna dalam struktur teks/*naẓam*), dialektika akademik (hermeneutika moderat sebagai alternatif dan titik tema konsep *ta'wīl* dalam pemikiran Islam). Pembahasan dalam bab ini juga akan mengulas perbedaan di antara keduanya yang meliputi; dialektika akademik dan permasalahan yang dihadapi (respon atas hermeneutika rekonstruktif dan konstruktif dan alternatif atas perdebatan *I'jāz al-Qur'ān*).

Bab lima merupakan bab terakhir di dalam penelitian ini yang mana berisi kesimpulan dan saran-saran/rekomendasi.

BAB II
HERMENEUTIKA DAN *TA'WĪL*: DARI REKONSTRUKTIF KE KONSTRUKTIF

Hermeneutika dan *ta'wīl* merupakan dua teori penting dalam studi interpretasi teks sejak masa klasik hingga modern. Hermeneutika menjadi teori pemahaman teks modern sejak diperkenalkan oleh Schleiermacher (1768-1834)[1] yang kemudian dikembangkan oleh Wilham Dilthey (1833-1911),[2] yang pada mulanya teori ini dipakai untuk pengkajian Bibel.[3] Sedangkan

---

[1]Friedrich Ast (1778-1841) dan Friedrich August Wolf (1759-1824), dua tokoh filsuf Romantisme juga memberi pengaruh terhadap perkembangan hermeneutika modern. Ast pada tahun 1808 menerbitkan dua karya utamanya tentang hermeneutika dengan judul *Grundlinien der Gramatik, Hermeneutik und Kritik (Basic Elements of Grammar, Hermeneutics, and Critism)* dan *Grundriss der Philologie (Outlines of Philology)*. Dalam pandangan Ast, hermeneutika adalah teori yang mengangkat makna spiritual (*geistige*) teks. Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Envaston: Northwestern University Press, 1969), 68-77.

[2]Dilthey merupakan tonggak penting dalam hermeneutika modern yang membuka pintu lebar-lebar ke perkembangan selanjutnya. Terutama melalui karyanya *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Pengantar ke dalam Ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, 1883), dan *Die Enstehung der Hermeneutik* (Terjadinya hermeneutik, 1900). Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Depok: PT Kanisius, 2015), 64.

[3]Dalam agama Yahudi dan Kristen, terdapat tradisi penafsiran atas kitab suci yang disebut dengan *Biblical Exegesis*. Kemudian para teolog Kristen, terutama Protestan dan filsuf pra-Romantisme seperti Spinoza, Flacius dan Chladenius, menggunakan hermeneutika sebagai meto-

ta'wīl telah lama menjadi diskursus akademik dan teori pemahaman teks Arab klasik, terutama al-Qur'an, yang banyak dipakai oleh 'ulama (intelektual) Islam baik oleh *ahl Qur'ān* (*mufassīr*), *ahl fikih* (*fuqohā*), *ahl kalām* (teolog), kalangan sufi, kritikus sastra, dan ilmuan bidang lainnya.[4]

Dalam perkembangannya, hermeneutika modern memiliki beragam model dan varian, setidaknya ada dua kecenderungan dalam varian tersebut untuk memahami makna suatu teks. *Pertama*, hermeneutika yang menekankan pada objektifitas teks (rekonstruktif). Teori ini terutama dikembangkan oleh Dilthey yang meyakini bahwa untuk menemukan makna suatu teks, pengkaji harus menemukan makna yang objektif dengan cara memproduksi atau merekonstruksi makna sebagaimana dihayati pengarangnya. *Kedua*, hermeneutika yang memberi ruang kebebasan kepada pengakaji teks untuk memberi makna baru tanpa sesuai dengan apa yang dimaksud pengarang (konstruktif). Teori ini terutama dikembangkan oleh Hans Georg Gadamer (1900-2002). Menurut Gadamer, kesenjangan jarak antara pengkaji teks dan pengarang harus dipahami sebagai pertemuan dua cakrawala. Karena itu, interpretasi tidak hanya reproduktif (rekonstruktif), melainkan juga produktif (konstruktif), yaitu melampaui maksud pengarang dan sekaligus bermakna bagi pengkaji teks.

Sebagaimana hermeneutika modern, *ta'wīl* pun memiliki beragam varian dan model, yaitu memiliki kecenderungan objektif dan subjektif dalam pemaknaan atas teks. Konsep *ta'wīl* yang dikemukakan para ahli *ushūl fiqh,* Ibnu Qutaybah dan Hamid Abū

---

de penafsiran Bibel. Lihat: Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik* (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), 63.

[4]Interpretasi al-Qur'ān pada level menjelaskan maknanya merupakan sesuatu yang kompleks (tidak sederhana), karena itulah pertimbangan, perhatian, dan penyikapan terhadap makna adalah sesuatu yang penting untuk diungkap optimal oleh intelektual Islam klasik dengan menggunakan teori *ta'wīl*. Lihat: Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 109.

Zayd merupakan *ta'wīl* yang berkecenderungan menjaga objektifitas suatu teks (rekonstruktif). Menurut Abū Zayd, pengkaji teks jangan sampai terjebak pada pembacaan yang tendensius (*al-qirā'ah al-mugriḍah*). Karena itu, pengkaji teks al-Qur'an harus terlebih dahulu menguasai ilmu al-Qur'an (tafsir), seperti *nāsikh-mansūkh, khās-'ām, muhkam-mutasyābih,* dan ilmu-ilmu Qur'an lainnya.[5] Di samping itu, ada juga *ta'wīl* yang berkecenderungan subjektif, misalnya dalam tafsir *isyāri, allegoric*[6] atau *ta'wīl* yang dikemukakan al-Ṭufi, Ibnu Rusyd, Ibnu 'Arabī, al-Ghazali, al-Tustārī dan *ta'wīl ba'īd. Ta'wīl* semacam ini cenderung memberikan kebebasan kepada pengkaji teks dalam mencari makna batin teks. Yang dijadikan ukuran adalah akal rasional, intuitif, dan kemaslahatan. Karena itu, hasil kajian teks lewat *ta'wīl* semacam ini merupakan hasil kajian yang relatif dan subjektif (konstruktif).

Karena itulah dapat dikatakan bahwa *ta'wīl* sebanding dengan teori hermeneutika modern termasuk dalam hal objektif dan subjektifnya. Kedua teori ini sama-sama mengembalikan makna suatu teks pada makna yang sebenarnya atau hakikatnya. Atau dapat pula dikatakan bahwa kedua teori ini mencoba menafsirkan kata atau kalimat secara alegoris, simbolik dan rasional. Atau suatu

---

[5]Menurut Abū Zayd, tanpa ilmu-ilmu al-Qur'an, seorang yang melakukan *ta'wīl* terhadap al-Qur'an akan sulit melepaskan diri dari ideologinya, yang pada akhirnya akan terjadi lompatan dari *ta'wīl* ke *talwīn* (ideologisasi), sehingga akan mudah terjebak pada *al-qirā'ah al-mugridah,* yaitu pembacaan tendensius yang subjektif. Lihat: Nasr Hamīd Abū Zaid, *Kritik Wacana Agama,* Terjemahan dari *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī* (Yogyakarta:LkiS, 2003), 155-122.

[6]Tafsir *allegoric* terlihat dalam karya tafsir sufistik, seperti tafsir karya Sahl al-Tustari (w. 896 M), dengan penekanan tafsir pada pengungkapan maksud simbolis al-Qur'ān, dan berpegang pada keyakinan bahwa bahasa al-Qur'an memiliki nilai *rethoric.* Ayat al-Qur'ān selain di dalamnya memuat makna Ẓāhir, juga termuat di dalamnya makna Bāṭin yang perlu dieksplorasi. Lihat: John Wansbrough, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1997), h. 227.

proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak (*Ẓāhir*) menuju makna yang tersembunyi (*Bāṭin*). Dengan demikian, bab ini akan mengulas dan menguraikan hermeneutika modern dan konsep *ta'wīl* Arab klasik sebagai teori pemahaman teks termasuk kecenderungan objektif dan subjektifnya.

A. Teori Hermeneutika Modern

Pada mulanya, hermeneutika dapat diartikan sebagai seni dan ilmu untuk menafsirkan teks-teks yang mempunyai otoritas, khususnya teks suci[7] atau apa yang kerap disebut dengan teori exegesis kitab suci.[8] Istilah hermeneutika diasosiasikan kepada Hermes (Hermeios), seorang utusan (dewa) dalam mitologi Yunani Kuno yang bertugas menyampaikan dan menerjemahkan pesan dewa ke dalam bahasa manusia.[9] Dengan demikian, hermeneutika mengasumsikan proses membawa sesuatu untuk dipahami.

Dalam agama Yahudi dan Kristen, telah ada tradisi penafsiran kitab suci yang dikenal dengan istilah *Biblical Exegesis*. Philo (30 SM-50 M), seorang filsuf agama Yahudi, telah melakukan penafsiran dengan model *exegesis*. Begitu juga di kalangan Kristen Protestan, para teolog dan filsuf yang termasuk dalam masa Pre-Romantisme, seperti Spinoza, Flacius, dan Chladenius memasukkan hermeneutika menjadi metode penafsiran untuk Bible. Menurut pandangan mereka, ada ayat-ayat yang belum atau tidak jelas maknanya serta menyimpan misteri menurut pertimbangan

---

[7]Kurt F. Leidecker, *"Hermeneutic"* dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy* (New York: Adam & Co, 1976), 126.

[8]Istilah heremeneutika sebagai teori interpretasi kitab suci pertama kali dimunculkan oleh J.C. Dannhauer dalam bukunya *Hermeneutica Sacra Siva Methodus Expondarum Sacrarum Litterarum* yang diterbitkan pada tahun 1654. Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation,* 33.

[9]Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 24.

akal. Mereka menyebut *truth content, self evident,* dan *subject matter*-nya masih terlalu samar dan terbuka untuk dipertanyakan.[10]

Melihat kondisi semacam itu, mereka mengusulkan adanya sistem penafsiran universal sebagai pedoman umum penafsiran yang valid. Dengan demikian, siapapun yang menguasai pedoman penafsiran tersebut dianggap memiliki kompetensi menafsirkan kitab suci. Barulah hermeneutika sebagai metode penafsiran memperoleh rumusannya yang bersifat general di tangan perintis gerakan deregionalisasi atau generalisasi, yakni Schleiermacher.[11]

Dalam perkembangannya, teori hermeneutika tidak hanya digunakan kalangan Yahudi dan Kristen semata. Ilmu ini juga memberi pengaruh dan kontribusi cukup signifikan terhadap perkembangan keilmuan di dunia Islam. Dalam hal ini, para sarjana-sarjana Muslim progresif kontemporer seperti Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Farid Essack, Al-Jabiri, Asghar Ali Engineer, Muhammad Syahrur dan Nasr Ḥāmid Abū Zayd kerap menggunakan teori ini dalam melakukan interpretasi terhadap teks ayat suci al-Qur'an. Dari gerakan mereka inilah kemudian muslim modernis rasional menemukan arusnya dalam perkembangan studi Islam kontemporer.

Istilah hermeneutika ini berasal dari kata kerja *hermeneuein* (bahasa Yunani) yang berarti "menafsirkan", dan kata benda *hermeneia* yang berarti "penafsiran".[12] Menurut Richard Palmer, bentuk dasar kata kerja dan kata benda ini mencakup tiga makna; yaitu 1) mengungkap/mengatakan, 2) menjelaskan (*to*

---

[10]Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika,* 63-64

[11]Ia adalah teolog yang memiliki latar belakang filsafat romantisme. Ia menawarkan beberapa konsep, di antaranya adalah formulasi penafsiran yang bersifat umum dan tidak terbatas untuk teks teologi. Ia menegaskan bahwa penggunaan hermeneutika sebagai metode panafsiran dapat muncul setiap saat dan untuk setiap bentuk wacana, baik berbentuk teks atau ungkapan lisan. Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation,* 68.

[12]Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation,* 12.

explain), dan 3) menerjemahkan (*to translate*).[13] Dalam pandangan Zygmunt Bauman, sebagaimana dikutip Faiz, Hermeneutika merupakan upaya menjelaskan dan menelusuri pesan dan pengertian dasar dari sebuah ucapan atau tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang, dan kontradiktif yang menimbulkan kebingungan bagi pendengar maupun pembacanya (pengakji teks).[14]

Di era modern, hermeneutika menjadi teori pemahaman yang lebih kompleks. Banyak muncul pemaknaan terhadap istilah ini, namun setidaknya ada tiga klasifikasi untuk mengidentikkan teori ini, yaitu sebagai sains penafsiran; sebagai metode penafsiran; dan teknik penafsiran atau seni menafsirkan. Hermeneutika dipahami sebagai sebuah teori, metodologi, dan praksis penafsiran yang digerakkan ke arah penangkapan makna dari sebuah teks. Dalam hal ini, Bleicher mengklasifikasikan dua tugas hermeneutika, *pertama*, menentukan makna tertentu dan pasti yang terkandung dalam suatu kalimat atau dalam teks. *Kedua*, menemukan instruksi yang terkandung di dalam simbol.[15]

Selaras dengan Bleicher, Mudja memberi tiga pemahaman tentang hermeneutika. *Pertama*, hermeneutika dipahami sebagai teknik praksis pemahaman atau penafsiran. Hal ini lebih mirip pada tindakan eksegesis, yaitu mengungkapkan makna tentang sesuatu agar dapat dipahami. *Kedua*, hermeneutika dipahami sebagai sebuah metode penafsiran. Sebagai metodologi penafsiran, ia berisi teori-teori penafsiran, yaitu hal-hal yang dibutuhkan atau langkah-langkah yang harus dilakukan untuk menghindari pemahaman yang keliru terhadap teks. *Ketiga*, heremenutika dipahami sebagai

---

[13]Richard E. Palmer, *Hermeneutics, Interpretation,* 13.

[14]Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an,* Cet III (Yogyakarta: Qolam,2002), 22.

[15]Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methods, Philoshopy, and Critique* (London:Raoutledge &Paul Keagan, 1980), 11.

filsafat penafsiran, yaitu menyoroti secara kritis cara kerja pemahaman dan hasil pemahaman pengkaji teks.[16]

Dalam konteks studi sastra, Sukron Kamil mendefinisikan hermeneutika sebagai pembacaan ulang (retroaktif) terhadap suatu teks seperti karya sastra sesudah pembacaan heuristik (berdasarkan struktur bahasanya atau makna tingkat pertama). Ia berarti proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak menuju makna yang tersembunyi. Dalam pembacaan hermeneutik, seorang pengkaji teks, termasuk di dalamnya teks sastra, harus berusaha memahami secara kreatif makna sastra yang ada di balik struktur. Dalam hal ini, hermeneutika mengacu pada makna (pesan) teks yang bersifat *inner*, transendental, dan *latent* (tersembunyi), tidak pada yang manifest (nyata). Tujuannya untuk mendapatkan cakrawala yang dikehendaki sesungguhnya oleh teks, yang dalam teks sastra umumnya (terutama dalam puisi) bersifat simbolik dan metaforik.[17]

Dari itu, dapat dipahami bahwa hermeneutika merupakan ilmu yang berkenaan dengan teknik atau alat-alat penafsiran teks. Ia menjadi disiplin pengantar dalam mempelajari penafsiran. Namun dalam penafsiran mutakhir, hermeneutika dipahami tidak sekedar disiplin pengantar bagi penafsiran, tetapi juga metodologi penafsiran sekaligus.[18] Dalam perkembangan selanjutnya, hermeneutika sebagai sebuah metodologi penafsiran atau pemahaman teks kontemporer, tidak hanya memiliki bentuk yang tunggal, melainkan terdiri atas beberapa model dan varian. Pembahasan berikut ini akan mengulas beragam model dan varian hermeneutika modern tersebut.

---

[16]Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 32.

[17]Sukron Kamil, *Najib Mahfuz: Sastra, Islam dan Politik Studi Semiotika Terhadap Novel Aulad Haratina* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2007) h. 102

[18]Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika,* 63

1. Hermeneutika Rekonstruktif (Objektif)

Hermeneutika rekonstruktif (objektif), dikembangkan oleh tokoh-tokoh klasik seperti Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilo Betti (1890-1968).[19] Tokoh-tokoh tersebut menyerukan agar pengkaji teks menghasilkan pemahaman yang objektif dalam melakukan interpretasi teks. Dalam pandangan mereka, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana dipahami oleh pengarangnya. Sebab, apa yang disebut teks menurut Schleiermacher adalah ungkapan jiwa pengarangnya, sehingga sesuai dengan apa yang disebut Betti sebagai makna atau tafsiran atas teks yang tidak didasarkan atas kesimpulan pengkaji teks, melainkan diturunkan dan bersifat intruktif.[20] Hermeneutika rekonstruktif berasumsi bahwa makna adalah arti yang ditentukan oleh penulis atau pengarang atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap maksud pengarang.[21]

Menurut Schleiermacher, setiap teks memiliki dua sisi. *Pertama*, sisi linguistik yang menunjukkan pada bahasa yang memungkinkan proses memahami menjadi mungkin. *Kedua*, sisi psikologis yang menunjukkan pada isi pikiran pengarang yang termanifestasikan pada *style* bahasa yang digunakan. Dua sisi ini mencerminkan pengalaman pengarang yang kemudian direkonstruksi oleh pembacanya dalam upaya memahami pikiran pengarang dan pengalamannya.[22] Hubungan kedua aspek ini (linguistik dan psikologis), menurut Schleiermacher adalah hubungan dialektis. Setiap kali teks muncul dalam suatu waktu, maka ia akan menjadi samar-samar bagi pembaca berikutnya. Oleh karena itu, pembaca

---

[19]Fazlur Rahman memasukkan Emilio Betti dalam kelompok hermeneutik objektif, meskipun masih dalam ranah perdebatan. Lihat: Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10.

[20]Lihat: Sumaryono, *Hermeneutik*, 31. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 29. Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskāliyāt al-Ta'wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah* (Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt), 11.

[21]Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Inggris: Oneworld, 2003), 121.

[22]Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, 14.

lebih dekat kepada kesalahpahaman daripada pemahaman yang sebenarnya.[23] Karena itu, bagi pengkaji teks, penting memiliki dua kompetensi sekaligus, yakni kompetensi linguistik dan kompetensi dalam mengakses alam kemanusiaan.

Selanjutnya, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana terdapat di dalam teks, maka pengkaji teks harus keluar dari tradisinya sendiri untuk masuk ke dalam tradisi pengarang teks itu ketika hidup, atau setidaknya membayangkan kalau dirinya berada di zaman tersebut. Dengan demikian, pengkaji teks akan mendapatkan makna yang objektif sesuai dengan apa yang dimaksud pengarang.[24]

Hemeneutika rekonstruktif ini sebagaimana dikatakan Josef Bleicher dalam bukunya *Contemporary Hermeneutics* adalah sebagai hermeneutika teori (*hermeneutical theory*). Hermeneutika semacam ini digunakan sebagai suatu metode penafsiran terhadap pemikiran orang lain untuk sampai kepada pemahaman yang diinginkan pengarang (*author*), hingga dapat digali secara objektif. Hermeneutika teori sebagaimana dikatakan Bleicher, memusatkan perhatiannya pada bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau dengan kata lain memperoleh pemahaman yang komprehensif.[25]

Menurut Emilio Betti, sebagaimana dikutip Abd A’la, ada empat aspek teoretis yang harus digunakan untuk memperoleh interpretasi yang objektif dan pemahaman yang kuat. *Pertama*,

---

[23]Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, Terj. Muhammad Mansur & Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta:Lkis, 2004), 15-16. Lihat juga: Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Masalah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 35.

[24]Bertens, *Filsafat Barat Abad XX,* I (Jakarta: Gramedia, 1981), 230.

[25]Lihat: Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik*, 56. Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 7.

aspek filologi, yaitu rekonstruksi terhadap koherensi suatu ungkapan dari sisi gramatikal dan logika. *Kedua*, aspek kritik, yaitu mempertanyakan hal-hal atau statemen yang tidak logis atau terdapat *gap* dalam sekumpulan argumen yang muncul. *Ketiga*, aspek psikologis, yaitu memahami dan menciptakan kembali personalitas dan posisi intelektual pengarang. *Keempat*, aspek morfologi-teknis, yaitu pemahaman atas isi-arti kata tanpa dikaitkan dengan faktor eksternal.[26]

Teori hermeneutika semacam ini dapat diaplikasikan pada teks keagamaan seperti al-Qur'an, sebagaimana telah banyak dilakukan oleh intelektual muslim modern. Menurut perspektif teori ini, seorang pengkaji teks paling tidak harus mempunyai kemampuan gramatika bahasa Arab (*nahw-sharāf*) yang memadai. Di samping itu, pengkaji teks juga harus memahami tradisi yang berkembang di tempat dan konteks turunnya ayat, sehingga dapat benar-benar memahami apa yang dimaksud dan diharapkan pengarang teks tersebut.

Begitu juga teori ini dapat pula diaplikasikan terhadap teks-teks keagamaan sekunder, misalnya mengkaji karya-karya imam Al-Shafi'i (767-820 M). Selain memahami karakter bahasa dan istilah-istilah yang biasa digunakan, pengkaji teks juga harus paham tempat dan tradisi di mana teks-teks tersebut ditulis. Misalnya *Qaul al-Qadīm dan Qaul al-Jadīd* dari al-Shafi'i tentu saja disampaikan di tempat dan tradisi yang berbeda. Selain itu juga harus memahami kondisi psikologis imam al-Shafi'i, apakah ketika itu menjadi bagian dari kekuasaan atau sebagai orang yang netral. Hal ini penting, karena misalnya mengaca pada karya-karya Ibnu Rusyd (1126-1198 M), di mana terjadi perbedaan ketika ia menjadi bagian dari kekuasaan (sebagai hakim) dan pada saat menjadi filsuf.

[26]Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Paramadina, 2003), 85.

Dalam hermeneutika objektif ini, sosok Dilthey[27] merupakan tonggak penting yang membuka pintu lebar-lebar ke perkembangan hermeneutika objektif pada kajian selanjutnya. Ia menjadikan hermeneutika sebagai pondasi metodologis bagi ilmu-ilmu humaniora. Dengan metode ini, menurutnya seorang pengkaji teks, harus melepaskan diri dari konteks historisnya, untuk kemudian masuk ke dalam konteks kehidupan pengarang. Karena memahami realita bukan dengan jalan memahami kondisi kejiwaan sang pengarang, tetapi memahami peristiwa yang mengitari pengarang tersebut.[28] Dengan metode seperti ini Dilthey mengklaim teks dapat dikaji secara objektif.

Tugas hermeneutika menurut Dilthey adalah untuk melengkapi teori validitas universal interpretasi agar mutu sejarah tidak tercemari oleh pandangan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan. Dilthey menegaskan bahwa prinsip-prinsip hermeneu-

---

[27]Dilthey adalah filsuf satu-satunya yang melihat bahwa hermeneutik yang telah dirintis Schleiermacher dapat menjadi dasar *Geisteswissenschaften*, yaitu semua ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan. Ia lahir di kota Biebrich, dekat kota Mainz, Jerman pada 19 November 1833. Ia dikenal sebagai peletak dasar-dasar ilmu humaniora. Karya awal Dilthey adalah *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Pengantar ke dalam Ilmu-ilmu sosial-kemanusiaan, 1883) jilid I, *Ideen uber eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (Gagasan-gagasan tentang sebuah Psikologi Deskriptif dan Analitis, 1894), *Die Enstehung der Hermeneutik* (Terjadinya hermeneutik, 1900), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Konstruksi Dunia Historis di dalam Ilmu-ilmu Sosial-Kemanusiaan, 1910). Di samping tentang metode, Dilthey juga banyak menulis tentang tokoh-tokoh sebelum dia, antara lain tentang Schleiermacher, Lessing, Goethe, Leibniz, Friedrich Agung dan Hegel muda. Dilthey meninggal dunia pada 1 Oktober 1911 di kota Seis am Schlern, yang sekarang termasuk bagian dari Italia. Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, 64-65. Richard E. Palmer, *Hermeneutics. Interpretation,* 98.

[28]Tedi Kholiludin, *Signifikansi Analisa Sosial dalam Diskursus Fiqh Progresif* (Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, Jurnal Justisia, Edisi 24 Tahun XI, 2003), 25-26.

tika dapat menyinari cara memberikan landasan teori umum pemahaman, karena yang sangat penting dalam perenggutan struktur hidup didasarkan pada interpretasi karya, di mana tekstur hidup terekspresikan sepenuhnya.[29] Intinya, Dilthey mengembangkan hermeneutikanya untuk menemukan suatu validitas interpretasi yang objektif terhadap "*expression of inner life*" (ekspresiekspresi kehidupan batin).

Meski banyak terpengaruh oleh Schleiermacher, Dilthey tetap memiliki perbedaan penekanan dengan Schleiermacher. Dalam pengkajian teks, Dilthey lebih menekankan kepada sejarah, sedangkan Schleiermacher kepada arsitoktenik. Dilthey menyebut Schleiermacher telah gagal mempertimbangkan pentingnya perspektif sejarah untuk menyempurnakan tugas hermeneutika, yaitu memahami pengarang lebih baik daripada pengarang tersebut memahami dirinya.[30] Menurut Dilthey, setiap bentuk tindakan dan ekspresi seseorang selalu mencerminkan apa yang dihayatinya di dalam kehidupan, atau apa yang disebut dengan (*life experience*). Pengalaman hidup tersebut dapat dipahami melalui proses rekonstruksi ulang.

Dalam pandangan Dilthey, pengkaji teks sangat mungkin dapat memahami pengarang dengan lebih baik daripada pengarang itu memahami dirinya sendiri. Namun, langkah tersebut tidak dapat diraih secara otomatis, karena pemahaman memiliki beberapa tingkatan makna. Tingkat pertama, pemahaman sebagai penangkap sebuah makna melalui tanda yang menunjukkan atau mewakili apa yang dimaksud pengarang (*understanding as grasping of a meaning by way of a sign that stands for or represent what is meant*). Tingkat kedua, pemahaman sebagai *nacherleben*, yaitu mengimbas kembali perasaan dan pengalaman yang dipercayai telah dialami

[29]Richard E. Palmer, *Hermeneutics Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, terjemahan oleh Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 110.

[30]Adnin Armas, *Dampak Hermeneutika F.D.E. Schleiermacher dan Wilham Dilthey terhadap Studi al-Qur'an*, 1. (makalah)

oleh pengarang, berdasarkan pengalaman-pengalaman yang termanifestasikan dalam ungkapan yang dapat diakses. Pada tingkat kedua ini, pengkaji teks merasakan persis dengan apa yang dipikirkan oleh pengarang.

Pemahaman tingkat ketiga, berangkat dari asumsi bahwa makna dalam konteks, signifikansi dan implikasi dari pertanyaan, tindakan atau peristiwa tidak pernah tetap dan sempurna. Pemahaman inilah yang dapat diraih seorang sejarawan. Hal ini karena sejarah adalah jaringan pola, hubungan dan keterkaitan yang kompleks yang akal seseorang tidak pernah bisa memahaminya secara utuh. Dalam kehidupan, terdapat beragam faktor penting yang tidak disadari. Untuk menangkap faktor-faktor tersebut yang saling terkait merupakan tugas yang tidak pernah usai. Hal itu karena pemahaman seseorang mengenai dirinya sendiri dan kekuatan-kekuatan yang berlaku dalam kehidupannya tidak pernah lengkap.[31]

Dilthey dikenal di bidang hermeneutik dengan riset historisnya, khususnya hostorikalitas hidup, dan melihat sejarah sebagai sarana menangkap manusia sebagai makhluk berpikir, merasa, berkehendak, dan mencipta, yang hidup dalam arus sejarah kehidupan. Riset historis Dilthey ini dapat disimpulkan menjadi tiga hal yang meliputi, *Erlebnis* (pengalaman yang hidup), *Ausdruck* (ungkapan), dan *Verstehen* (pemahaman).[32] Menurut Dilthey, proses pemahaman bermula dari pengalaman, kemudian diekspresikannya. Pengalaman hidup manusia merupakan sebuah neksus struktural yang mempertahankan masa lalu sebagai sebuah kehadiran masa kini.

Menurut Dilthey, *Verstehen* akan tepat digunakan untuk menguji validitas arti subjektif dari tindakan sosial. Hal ini sebagai implikasi dari kepentingan manusia dalam usahanya untuk mengomunikasikan maksud dari kenyataan sosial menjadi "pikiran objektif". Untuk menemukan makna yang tersimpan dari sebuah

---

[31]Adnin Armas, *Dampak Hermeneutika,* 5.

[32]Supriyono Priyanto, *Wilhelm Dilthey: Peletak Dasar Ilmu-Ilmu Humaniora* (Semarang: Bendera, 2001), 145

realitas, maka diperlukan rekonstruksi atau reproduksi makna sebagaimana yang telah dipahami oleh pembaca realitas. Dan menurut Dilthey, upaya interpretasi ini diupayakan dengan pemahaman komprehensif atas sebuah sejarah (*historical understanding*).

Prinsip dalam hermeneutika rekonstrukf adalah pengkaji teks mengupayakan diri untuk terhindar dari intervensi subjektifnya. Karena itu, dalam tataran aplikatif, menarik meminjam teori Sigmund Freud, yang dalam tradisi hermeneutika dijuluki dengan istilah *The Masters of Prejudices.*[33] Menurut Freud, pemikiran seseorang (teks), tanpa disadari mesti dikendalikan oleh kekuatan bawah sadar (*sub-concious*). Dorongan bawah sadar tersebut didominasi oleh ilusi-ilusi libido.[34] Jika asumsi Freud kita terapkan, lalu bagaimana mesti memahami narasi al-Qur'an yang bercorak maskulin ?

Tentu saja jika al-Qur'an bukan firman Allah, bisa jadi jika meminjam teori Freud, dengan mudah mengatakan bahwa maskulinitas dalam al-Qur'am merupakan refleksi dari keadaan bawah sadar pengarangnya. Namun, karena al-Qur'an merupakan firman suci dari Allah yang tentu saja terbebaskan dari kategori gender, maka pemihakan naratif al-Qur'an pada kaum laki-laki amat boleh jadi mengungkapkan dimensi-dimensi freudian masyarakat Arab kala itu. Jadi, pemihakan itu tidak semata metodologis, tapi juga substansial karena yang disapa langsung al-Qur'an kala itu adalah masyarakat Arab yang didominasi oleh kaum laki-laki.

Hal ini dapat dilihat pada kenyataan isyarat dan penggambaran al-Qur'an mengenai berita-berita kenikmatan surgawi yang dikaitkan dengan kenikmatan seksual dan sensual dalam figur

---

[33]Sofyan, A.P, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir,* Jurnal Farobi, Vol 11. No 1 (Gorontalo: IAIN Gorontalo, 2014)

[34]Lihat: Eunike Rustiana, *Pengantar Psikologi Umum* (Semarang, Unnes Press, 2003), 32-33. Jeffry S Navid, *Psikologi Abnormal* (Jakarta: Erlangga, 2003), 40.

bidadari dan wanita cantik.[35] Mempertimbangkan peringatan Freud, bahwa dalam melakukan rekonstruksi makna atas teks perlu sikap sangat hati-hati agar dorongan subjektif bawah sadar berupa nafsu libido (*id*) baik pada pihak pengarang atau pembaca/pengkaji teks tidak mengaburkan makna dan signifikansi yang dikandungnya. Di sinilah perlu dibedakan antara makna teks dan signifikansi konteks.

Dari konsep yang ditawarkan hermeneutika rekonstruktif ini, dapat dikatakan bahwa wacana yang bersifat spontan dan dialogis yang diformat ke dalam bentuk teks, potensial melahirkan salah paham dari pembacanya yang tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang latar belakang (*historical*) munculnya teks tersebut. Karena itu, pengetahuan yang diperoleh melalui sebuah wacana lisan akan berbeda dari pengetahuan yang diperoleh hanya melalui bacaan. Gagasan yang ditemukan dalam sebuah tulisan tidak lagi disertai informasi tentang suasana sosiologis-psikologis dari pengarangnya.

Padahal, dalam proses pemahaman atas sebuah teks, selalu diasumsikan ada tiga aspek yang terlibat, di antaranya dunia pengarang (*author*), dunia teks (*text*), dan dunia pembaca (*reader*). Jika di antara tiga subjek itu saling berjauhan, baik karena waktu, tempat, budaya, dan bahasa, maka teks tersebut menjadi suatu hal yang asing bagi pembacanya. Dalam menghadapi persoalan keterasingan inilah hermeneutika rekonstruktif hadir sebagai metode alternatif untuk menjaga objektifitas pengkaji teks terhadap pemahaman yang dihasilkan dari pengkajian tersebut.

2. Hermeneutika Konstruktif (Subjektif)

Hermeneutika konstruktif atau subjektif dikembangkan terutama oleh tokoh-tokoh modern seperti Martin Heidegger (1889-), Hans Georg Gadamer (1900-2002), dan Roland Barthes

---

[35]Lihat *Qur'an Surat al-Baqarah*: 25; *al-Ṣāffāt*: 48; *Ṣād*: 52; *Aṭṭūr*: 20; *Ar-Rahmān*: 56, 58, 70 dan 72; *Al-Wāqi'ah*: 22 dan 35; *Al-Ḍukhān*: 54

(1915-1980).[36] Dalam pandangan para tokoh ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud pengarang, melainkan memahami apa yang tertera di dalam teks itu sendiri.[37] Teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Oleh karena itu, begitu teks dipublikasikan, maka ia telah berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan penulis. Bahkan menurut Roland Barthes begitu teks hadir, maka penulis/pengarangnya telah "mati" (*the death of author*).

Hermeneutika konstruktif mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang terpenting bagaimana teks tersebut berfungsi dalam suatu masyarakat pembacanya.[38] Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi penulis teks dalam upaya menafsirkan teks. Hal itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan kreativitas. Sebaliknya, pengkaji teks harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).[39]

Menurut Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga, melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran akan realitas historis.[40] Dalam konteks keagamaan, teori hermeneutika subjektif ini berarti akan merekomendasikan bahwa teks-teks keagamaan

---

[36]Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, 13.

[37]Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I, 231.

[38]Nur Ikhwan, "*Al-Qur'an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002),163.

[39]Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 77.

[40]Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskāliyāt al-Ta'wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah*, 38.

seperti al-Qur'an harus ditafsirkan sesuai dengan konteks dan kebutuhan kekinian, lepas dari bagaimana realitas historis dan *asbāb al-nuzūl*-nya di masa lalu. Hal ini karena makna itu dicari, dikonstruksi oleh pangkaji teks, sehingga makna tidak pernah baku, ia senantiasa berubah tergantung bagaimana, kapan, dan siapa pembacanya.[41]

Hemeneutika semacam ini menurut Josef Bleicher adalah hermeneutika filsafat (*hermeneutical philosophy*). Hermeneutika filsafat menyangkal upaya menemukan pemahaman objektif karena pengkaji teks telah berada dalam sebuah tradisi yang membuatnya memiliki pemahaman awal (*pre-understanding*) terhadap teks sehingga tidak berangkat dari pemahaman yang netral. Hermeneutika filsafat tidak bertujuan untuk mencapai pengetahuan yang objektif, tetapi hendak menjelaskan fenomena keberadaan manusia (*human dasein*) dalam aspek temporalitas dan historisnya. Tokoh-tokoh yang terpenting dalam hermeneutika ragam ini adalah Heidegger dan Gadamer.[42] Di tangan kedua tokoh inilah, hermeneutika mengalami perubahan kecenderungan pembahasan ke arah yang lebih filosofis, yaitu dari ruang epistemologi ke ruang ontologi.[43]

Dalam beberapa karyanya, termasuk magnum opusnya, *Truth and Method,* Gadamer[44] mencoba melepaskan hermeneutika

---

[41]Mudjia Raharjo, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: Universitas Islam Negeri Malang Press, 2007), 55.

[42]Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik*, 56.

[43]Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), 55. Gadamer mempertanyakan bagaimana kondisi pembaca dalam aspek psikologis, sosiologis, dan historisnya. Adagium yang dipakai adalah "*The question is not what we do or what we should do, but what happen beyond our willing and doing*". Lihat: Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975), xvi.

[44]Gadamer merupakan tokoh penting dan berpengaruh dalam dunia akademik kontemporer yang memperkenalkan paradigma baru

dari wilayah ilmu pengetahuan, terutama ilmu-ilmu sosial. Dengan menelaah kembali pemikiran Plato, ia berkesimpulan bahwa hubungan antara pembaca dengan teks mirip seperti hubungan dialog antara dua orang yang saling berbicara. Ia juga membaca ulang pemikiran Aristoteles terutama dalam etika. Gadamer menjadikan etika sebagai dasar hermeneutika, tujuannya adalah melepaskan hermeneutika dari ilmu pengetahuan yang berkecenderungan rigorus, saintifik, dan bersifat instrumental. Gadamer menegaskan bahwa pemahaman merupakan persoalan ontologis, dan bukan metode. Artinya, kebenaran dapat dicapai bukan melalui metode, tetapi melalui dialektika, di mana akan lebih banyak pertanyaan yang dapat diajukan.[45]

Dalam proses pemahaman melalui dialektika ini, Gadamer meniscayakan empat faktor yang tidak bisa diabaikan. *Pertama*, *bildung* atau jalan pikiran. Pengalaman pengkaji teks sangat berperan dalam membentuk pemahaman. Dengan demikian, setiap orang memiliki pemahaman berbeda, baik karena latar belakang, pendidikan, budaya, usia dan sebagainya. *Kedua, sensus communis* atau pertimbangan praktis yang baik atau pandangan yang mendasari

---

dalam hermeneutik, yaitu hermeneutik yang menekankan pada makna subjektif. Ia lahir di Marburg, Jerman pada tanggal 11 Februari 1900. Ia pernah menjadi rektor di Universitas Leipzig. Pada tahun 1949 ia pindah mengajar ke Universitas Heidelberg. Karya-karyanya yang berpengaruh antara lain: *Wahrheit and Methode: Grundzuge einerPhilosophischen Hermeneutik* (Kebenaran dan metode: Sebuah Hermeneutika Filosofis Menurut Garis Besarnya), sebuah karya yang ditulis di usia 60 tahun yang diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa dan meluncurkannya menjadi seorang filsuf dunia, *Hermeneutic and Social Science* (1975), *Hegel's Dialectic* (1976), *Philosophica Hermeneutics* (1976), *Dialogue and Dialectic* (1980), *Das Wesen der Lust in den platonischen Dialogen* (Hakikat Nafsu dalam Dialog-dialog Plato, 1992). Lihat: K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983), 2233.

[45]Prihananto, *Hermeneutika Gadamer Sebagai Analisis Pesan Dakwah*, Jurnal Komunikasi Islam, Vol. 04 No.1 (Surabaya: Fakultas Dakwah dan Komunikasi, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, 2014), 153-154.

komunitas. *Ketiga*, pertimbangan, yaitu menggolongkan hal-hal khusus atas dasar pandangan tentang yang universal. *Keempat, taste* atau selera, yaitu sikap subjektif yang berhubungan dengan macam-macam rasa atau keseimbangan antara insting panca-indera dan kebebasan intelektual.[46]

Dalam filsafatnya, Gadamer sangat terpengaruh oleh filsafat Heidegger, terutama tentang fenomenologi. Namun Gadamer tidak mengikuti jalur yang dirintis Heidegger tentang proses memahami eksistensi ada melalui manusia. Gadamer memfokuskan hermeneutikanya lebih sebagai bagian dari penelitian ilmu-ilmu manusia. Untuk memahami manusia, menurutnya orang harus peduli dan mampu memaknai manusia tersebut dalam konteksnya. Kepedulian dan pemaknaan itu membuat tidak hanya teks yang menampilkan konteksnya, tetapi juga pengkaji teks yang membentuk makna di dalam teks tersebut.

Menurut Gadamer, membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya adalah melakukan dialog dan membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman. Pengabaian terhadap salah satu aspek akan melahirkan pemahaman terhadap teks menjadi kering dan miskin.[47] Sebaliknya, jika ketiga horizon itu mendapatkan pertimbangan yang serius dari pengkaji teks, maka akan diperoleh pemahaman yang maksimal optimal dari ketidakjelasan teks yang kabur bagi pembacanya.

Gadamer merumuskan empat kunci hermeneutika filosofisnya. *Pertama*, kesadaran terhadap "situasi hermeneutik". Pengkaji teks perlu menyadari bahwa situasi ini membatasi kemampuan melihat seseorang dalam membaca teks. *Kedua*, "pra-pemahaman" pada diri pengkaji teks yang memengaruhinya dalam membaca teks dengan konteks. *Ketiga*, "lingkaran hermeneutik" yaitu pengkaji teks harus menggabungkan antara dua horizon; horizon pembaca dan horizon teks. Keduanya harus dikomunikasikan agar

---

[46]Georg Hans Gadamer, *Truth and Method*, 9-27.

[47]Sofyan A.P, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir*, 143.

ketegangan antara dua horizon yang mungkin berbeda bisa diatasi. *Keempat*, menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna obyektif teks. Pengkaji teks tidak bisa lepas dari tradisi di mana ia hidup, maka tentu saja tidak akan bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak mengkaji sebuah teks.[48]

Oleh karena pemahaman seorang pengkaji teks dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur, ataupun pengalaman hidup, maka pengkaji teks harus sadar bahwa ia berada pada posisi tertentu yang bisa memengaruhi pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang dikajinya. Lebih lanjut Gadamer mengatakan, seorang harus belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik ia sadar atau tidak, pengaruh dari *affective history* (sejarah yang memengaruhi seseorang) sangat mengambil peran. Untuk mengatasi keterpengaruhan ini memang tidak mudah, namun intinya pengkaji teks harus mampu mengatasi subjektivitasnya dalam mengkaji teks.[49]

Untuk mendapatkan pemahaman yang maksimal ini, Gadamer mengajukan beberapa alternatif di antaranya. *Pertama*, "*prasangka hermeneutik*", yaitu di mana ketika membaca dan memahami sebuah teks, harus dilakukan secara teliti dan kritis. Tanpa kedua sikap ini, tidak menutup kemungkinan besar sebuah teks akan menjajah kesadaran kognitif pembaca. *Kedua*, "*Lingkaran Hermeneutika*"(*The Hermeneutical Circle*). Menurut Gadamer, untuk mencapai "mengerti" maka harus memiliki prapengertian tentang teks yang dikaji. Dalam proses interpretasi atau pemahaman terhadap suatu teks, pengkaji tidak berada dalam keadaan kosong. Ia mesti membawa serangkaian pra-anggapan ke dalam teks tersebut.[50]

---

[48]Prihananto, *Hermeneutika Gadamer Sebagai Analisis Pesan Dakwah*, 155-156.

[49]Lihat Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1991), 113-115.

[50]M.S. Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998), 208.

Ketiga, "*Aku-Engkau menjadi Kami*". Menurut Gadamer, dialog pengkaji teks dengan teks akan produktif jika formulasi subjek-objek "aku-engkau" telah hilang menjadi "kami". Formulasi "kami" pun masih potensial menghalangi sebuah partisipasi maksimal untuk memperoleh pemahaman yang benar sebelum subjek "kami" hilang melebur pada substansi yang didialogkan.[51] *Keempat, hermeneutika dialektis*. Setiap pemahaman merupakan suatu yang bersifat historis, peristiwa dialektis dan peristiwa kebahasaan. Kunci dari pemahaman adalah partisipasi dan keterbukaan, bukan manipulasi dan pengendalian. Lebih lanjut menurut Gadamer hermeneutika berkaitan dengan pengalaman, bukan hanya pengetahuan; berkaitan dengan dialektika bukan metodologi. Hermeneutika dialektis membimbing pengkaji teks untuk menyingkap hakekat kebenaran, serta menemukan hakekat realitas segala sesuatu secara sebenarnya.[52]

Teori Gadamer tersebut merupakan upaya penerapan dari tugas pokok hermeneutika, yaitu bagaimana menafsirkan suatu teks yang asing menjadi tidak asing; bagaimana menelusuri pesan dan pengertian dasar sebuah ungkapan dan tulisan yang tidak jelas, kabur, remang-remang dan kontradiksi, sehingga menimbulkan keraguan dan kebimbangan bagi pengkaji teks. Karena itulah, dalam perspektif teori ini, proses pemahaman dan interpretasi teks tidak dengan metode induksi, tidak pula deduksi, melainkan dengan metode alternatif yang oleh Komaruddin Hidayat disebut dengan metode *abduksi.* Yaitu menjelaskan data berdasarkan asumsi dan analogi penalaran serta hipotesa-hipotesa yang memiliki berbagai kemungkinan kebenaran.[53]

Di samping Gadamer, tokoh lain yang juga meniscayakan pluralitas makna teks dan meniscayakan unsur subjektifitas pengkaji teks adalah Roland Barthes (1915-1980). Teorinya dikenal

---

[51]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama,* 150.

[52]M.S. Kaelan, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya,* 209.

[53]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, 18.

dengan istilah semiologi,[54] di mana dalam pengaplikasiannya cenderung memberi pluralitas makna dari suatu teks dan menyebut kematian pengarang (*the death of author*) begitu teks telah dipublikasikan. Teori Barthes ini menggeser pengarang sebagai pusat perhatian, sumber makna, dan orang yang paling berotoritas atas interpretasi, menjadi pembaca yang diberi peran besar dalam memproduksi makna.[55]

Ia berpendapat bahwa di dalam teks, setidaknya beroperasi lima kode pokok (*cing codes*) yang di dalamnya terdapat penanda tekstual (*leksia*). *Pertama*, kode hermeneutik (kode teka-teki), yaitu suatu harapan pembaca (pengkaji teks) untuk mendapatkan "kebenaran" bagi pertanyaan yang muncul di dalam teks. Di dalam narasi teks, terdapat kesinambungan antara pemunculan suatu peristiwa teka-teki dan penyelesaian akhir cerita. *Kedua*, kode semik (makna konotatif), yaitu kode yang memanfaatkan isyarat dan petunjuk oleh penanda-penanda tertentu. *Ketiga*, kode simbolik, yaitu konfigurasi yang mudah dikenali karena kemunculannya berulang-ulang. *Keempat*, kode proaretik (logika tindakan). *Kelima*, kode gnomik (kode kultural) yaitu, acuan teks ke benda-benda yang sudah diketahui dan dikodifikasi budaya.[56]

Barthes mengembangkan teorinya menjadi dua tingkatan pertandaan. *Pertama*, denotasi, yaitu tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda pada realitas, meng-

---

[54]Teori Barthes merupakan perkembangan dari pemikiran Ferdinand de Saussure, seorang Linguis dari Swiss yang mengklasifikasikan tanda menjadi penanda (*signifier*) dan petanda (*signified*) yang saling berkaitan dan tidak bisa dipisahkan. Lihat: Abdul Chaer, *Linguistik umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), 346-347. Chris Barker, *Cultural Studies* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005),70. Abdul Chaer, *Psikolinguistik kajian teoritik*, 67-68.

[55]Sukron, Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* 223-224.

[56]Ninuk Lustyantie, *Pendekatan Semiotik Model Roland Barthes dalam Karya Sastra Prancis*, 6-7. Artikel yang disampaikan pada Seminar Nasional FIB UI, 19 Desember 2012. *pps.unj.ac.id/publikasi/dosen/ninuk.lustyantie/16.pdf* diakses pada 05 September 2017

hasilkan makna eksplisit, langsung, dan pasti. *Kedua*, konotasi, yaitu tingkat pertandaan yang menjelaskan hubungan penanda dan petanda yang di dalamnya beroperasi makna yang tersembunyi, implisit, dan tidak pasti. Metode ini kemudian tidak hanya berhenti dalam mengamati makna tanda dengan membedah tanda dan penanda. Bagi Barthes, pemaknaan terhadap teks sebagaimana tersebut merupakan pemaknaan pada lapisan pertama, yaitu tataran denotasi. Oleh karena itu, perlu pisau analisis mendalam untuk memerhatikan pemaknaan pada lapisan kedua yaitu tataran konotasi dan akhirnya melahirkan petanda kedua yakni mitos dalam masyarakat. Konotasi bagi Barthes justru mendenotasikan sesuatu hal yang ia nyatakan sebagai mitos, dan mitos mempunyai konotasi terhadap ideologi tertentu.[57]

Dampak daripada teori-teori hermeneutika yang berkembang di Barat, khususnya *productive hermeneutics* ala Gadamer, Heidegger, dan Roland Barthes yang berkecenderungan subjektif ini, kemudian memengaruhi metodologi pengkajian teks keislaman di antara intelektual Muslim progresif kontemporer. Ia telah memberi kontribusi signifikan dan membuka wacana baru dalam pembacaan teks suci, dalam hal ini al-Qur'an.[58] Metode seperti ini telah mengilhami sarjana-sarjana muslim seperti Muhammad Arkoun, Hasan Hanafi, Farid Esack, Asghar Ali Engineer, al-Jabiri

---

[57]Lihat: Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 119-120. Roland Barthes, *The Death of Author*, translated by Richard Howard. http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/death_authorbarthes.pdf diakses pada 07 September 2017, Rolande Barthes, *Mythologies* (New York: Noondy Press, 1972),109. Lihat Juga: Arthur Asa Berger, *Sign in Contemporary Culture: An Introduction to Semiotics, Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010), 16.

[58]Erik Sabti Rahmawati, *Perbandingan Hermeneutika dan Tafsir*, 176. http://psikologi.uin-malang.ac.id/wp-content/uploads/2014/03/Perbandingan-Hermeneutika-Dan-Tafsir.pdf diakses pada 14 Agustus 2017

dan Nasr Ḥāmid Abū Zayd dalam melakukan interpretasi terhadap al-Qur'an.[59]

Antusiasme dan langkah para intelektual muslim ini semakin meneguhkan upaya sintesis kajian keislaman (*Islamic studies*) dengan disiplin ilmu-ilmu filsafat modern yang berkembang di Barat. Bahkan di Indonesia, berbagai universitas Islam telah mengembangkan paradigma "interkoneksi" dan "integrasi" keilmuan sebagai upaya memperkecil, atau bahkan menghilangkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu sekuler. Langkah ini merupakan kelanjutan dari semangat para intelektual muslim yang antusias dengan pengembangan keilmuan Islam.

Sebagaimana dilakukan Abu al-Hudhail al-'Allāf (w. 226/ 840 H), Al-Iskafi (w. 241/855), Mu'ammar ibn 'Abbad al-Sulami (w. 228/842) yang mensintesiskan atomismus Yunani dengan teologi Islam. Atau Fakhruddin al-Rāzi, seorang mufassir klasik yang memasukkan temuan-temuan ilmiah pada masanya ke dalam kitab tafsirnya *Mafātih al-Ghāib* untuk menunjukkan kemukjizatan al-Qur'an dalam bidang sains. Dan di era modern, seorang pemikir Islam dari Mesir, Amin al-Khusyi yang mengemukakan ide perlunya menggunakan teori-teori sastra modern, di samping ilmu-ilmu tafsir klasik, dalam menafsirkan al-Qur'an.

---

[59]Hermeneutika yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh muslim kontemporer ini disebut dengan hermeneutika pembebasan. Lihat: Nur Ikhwan, "*Al-Qur'an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002),163. Menurut Hasan Hanafi, hermeneutika sebagai proses pemahaman hanya menduduki tahap kedua dari tiga proses hermeneutika. Tahap pertama adalah kritik historis untuk menjamin keaslian teks dalam sejarah. Kedua, teks baru dapat dipahami secara benar sesuai dengan aturan hermeneutika sebagai ilmu pemahaman. Kemudian baru langkah ketiga, yaitu menyadari makna yang dipahami tersebut dalam kehidupan manusia, yaitu bagaimana makna-makna tersebut berguna untuk memecahkan persoalan-persoalan kehidupan modern. Lihat: Hasan Hanafi, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus (Yogyakarta: Prisma, 2003),109. Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994),1.

B. *Ta'wīl* sebagai Teori Hermeneutika Arab Klasik

Sebagaimana hermeneutika modern, dalam literatur khazanah akademik Arab, dalam hal ini Islam, teori pemahaman teks juga telah lama dikenal dengan istilah *ta'wīl.* Secara bahasa, *ta'wīl* adalah memalingkan arti lafal kepada salah satu dari beberapa arti yang bermacam-macam. Asal dari pada *ta'wīl* adalah pengembalian (*fī al-aṣl: al-tarjī'*), yaitu membawa kembali sesuatu kepada asal/pokoknya.[60] Dalam arti lain, *ta'wīl* adalah membelokkan apa yang dinyatakan dari pemahaman luarnya (aspek eksoterik atau lahirnya) dan mengembalikannya kepada kebenarannya atau hakikatnya. *Ta'wīl* dalam perspektif ini adalah tafsir spiritual batiniah, tafsir simbolik dan esoterik.[61]

Secara terminologis, *ta'wīl* berarti menafsirkan kalimat dan menerangkan maknanya, baik sesuai dengan zahir maupun tidak.[62] Dalam buku-buku *usūl fiqh, ta'wīl* didefinisikan sebagai memindahkan suatu perkataan dari makna yang ẓāhir (makna dekat yang terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat pertama) kepada makna bāṭin (makna jauh dan tidak terang, yang dalam semiotika disebut makna tingkat kedua), karena ada argumen yang menyebabkan makna batin tersebut harus dipakai.[63] Sedangkan Ibnu Rusyd menyebut *ta'wīl* sebagai mengeluarkan makna (*dalā-*

---

[60]Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrad with teh assistance of Philip Sherrad (London & New York: Kegan Paul International in association with Islamic Publications for the Institut of Ismaili Studies, 1993 [First published in French as *Histoire de la Philosophie Islamique* in 1964),12. Lihat juga: Manna' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 317.

[61]Kautsar Azhari Noer, *Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Qur'an* (Jurnal Kanz Philosophia, Vol 2, No 2, Desember 2012), 311.

[62]Muhammad Husain al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz I (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 17-18.

[63]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* 233.

lah), lafaz dari yang *hakiki* kepada yang *majazi*, dengan tanpa merusak aturan-aturan majaz dalam bahasa Arab.[64]

Dengan demikian, pengertian *ta'wīl* tersebut selaras dengan apa yang disebut oleh Ibn Qutaybah sebagai pengembalian makna teks pada bentuk awal, yang hidup dan dinamis.[65] Dalam pandangan Ibn Qutaybah, *ta'wīl* adalah memberikan kesimpulan makna sebuah lafaz/ayat setelah melakukan ijtihad (*quwwati istinbāṭi*) dengan metode dan langkah masing-masing penakwil, untuk sampai kepada makna tersebut serta berpegang teguh pada prinsip bahwa kesimpulan makna tersebut adalah yang paling benar menurut penakwil, bersifat relatif dan tidak menghakimi *ta'wīl* nya sebagai satu-satunya makna yang paling benar.[66]

Sumber *ta'wīl* adalah bangunan intelektual (keilmuan), kekuatan akal (analisis), keluasan ilmu kebahasaan dan kekuatan sejarah Arab (memahami madzab/aliran Arab, uslub Arab, dan lain-lain). Menurut al-Dhahabi, *ta'wīl* memang harus dibangun dan didasarkan atas *dirāsah* (pemikiran/intelektualitas penakwil sendi-ri), karena *ahli ta'wīl* tidak terpaku pada riwayat, melainkan ijtihad dan kesungguhan berpikir (*ijtihad wa quwwati al-istinbāth*) dalam menyimpulkan dan menemukan makna dari sekian kemungkinan makna yang ada (*ihtimāl al-ma'nā*).[67]

Adapun prinsip *ta'wīl*, yaitu memberikan makna atau kesimpulan makna ayat setelah melakukan ijtihad atau berusaha semaksimal mungkin untuk sampai kepada makna tersebut dengan

---

[64]Ibnu Rusyd, *Ta'wil*, terj. Ahmad Baidowi dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed. All), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 91.

[65]Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 215.

[66]Abu Muhammad 'Abdullah Ibnu Muslim Ibn Qutaybah al-Dinawari, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Kairo: Dar at-Turath, 1973), Cet. II, 77.

[67]Muhammad Husain al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, 16-17.

harus mengakui bahwa makna tersebut adalah yang paling baik menurut penakwil (*tarīq al imkān*), serta menyadari bahwa semua makna itu merupakan hasil ijtihad yang tidak boleh dihakimi sebagai hasil pendapat yang paling benar (*min ghairi an ahkām bira'yi*), atau dianggap sebagai *ta'wīl* yang paling benar (*la iqtadā bita'wīli*).[68]

Mekanisme *ta'wīl* kebahasaan pernah dilakukan oleh sahabat Nabi, yakni Ibn 'Abbās. Ia menawarkan dua unsur dalam menakwilkan al-Qur'ān, yaitu bahasa dan sejarah. Dalam unsur bahasa, pijakan dasar *ta'wīl* Ibn 'Abbās adalah lisan Arab sebelum turunnya al-Qur'an. Hal demikian memungkinkan Ibnu 'Abbās menukil puisi-puisi Arab untuk memahami lafaz al-Qur'an yang kurang familiar atau sukar dipahami. Adapun dalam unsur sejarah, *ta'wīl* al-Qur'an Ibnu 'Abbās banyak berpijak pada *al-Akhbār*, yaitu cerita umat terdahulu yang terekam dalam kitab agama Yahudi dan Nasrani.[69] Selain itu, Ibnu 'Abbās juga banyak me-

---

[68]Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, h. 77.

[69]Cerita ini dikenal dengan *Israiliyat*. Orang Yahudi mempunyai pengetahuan keagamaan yang bersumber dari Taurat dan orang Nasrani pun mempunyai pengetahuan keagamaan yang bersumber dari Injil. Cukup banyak orang Yahudi dan Nasrani yang bernaung di bawah panji-panji Islam sejak lahir, sedang mereka tetap memelihara baik pengetahuan keagamaannya itu. Taurat dan Injil mengemukakan secara panjang lebar mengenai kisah-kisah para Nabi dan umat terdahulu seperti titimangsa peristiwa, nama-nama negeri dan nama-nama pribadi, sedangkan al-Qur'ān mengemukakan secara singkat kisah-kisah tersebut dengan menitikberatkan pada aspek-aspek nasihat dan pelajaran, tidak secara rinci dan detail. Karena cara Ibnu Abbās berpijak pada *al-Khabār*, ia dituduh mengutip secara bebas dan tanpa batas dari Ahli Kitab oleh Goldziher dalam bukunya *al-Mazāhibul Islāmiyyah fī Tafsīril Qur'ān*. Tuduhan serupa dilontarkan oleh Ahmad Amin dalam bukunya *Fajrul Islam*, namun keduanya disanggah oleh Muhammad Husain az-Zahabi dalam bukunya *Tafsīr wal Mufassirūn*. Lihat Mannā Khalīl al-Qattān, *Mabāhis fī Ulūmil Qur'ān* (Mansyrurat al-'Asr al-Hadīs, 1973), 491 dan 72-73.

rujuk pada sumber-sumber pengetahuan yang sedang berkembang di kalangan bangsa Arab, seperti shī'r dan pengetahuan lainnya.[70]

Ironisnya, meskipun *ta'wīl* telah menjadi salah satu perangkat atau metodologi penafsiran al-Qur'an, namun ia masih kerap dipandang sebelah mata, terutama oleh kalangan yang menolak *al-ra'yu* dan terlampau fanatik terhadap *athar* (*al-muta-'ammiqūna bi al-athar*) dalam menafsirkan al-Qur'an. Padahal, banyak pendekatan yang bisa digunakan dalam menafsirkan –atau dapat dikatakan mena'wilkan- al-Qur'an baik di masa klasik maupun kontemporer yang secara faktual bisa dikatakan keluar dari *athar*, jika *athar* didefinisikan sebagai format awal penafsiran al-Qur'an masa klasik oleh Nabi.

Dalam sejarah awal penafsiran al-Qur'an misalnya, terdapat ragam pendekatan penafsiran yang dilatarbelakangi oleh kreatifitas para ulama dan intelegensia mereka dalam beragam varian keilmuan, sehingga bagi mereka, ragam keilmuan itu sah-sah saja dalam memahami al-Qur'an. Ragam keilmuan itu kemudian melahirkan beragam corak tafsir, seperti: *tafsīr bi al-ma'thūr, tafsīr bi al-ra'y, tafsīr al-Ṣūfiyah, tafsīr al-falsafi, tafsīr al-fiqhi, tafsīr al-'ilmī,* dan lain-lain.

Terjadinya penyalahgunaaan *ta'wīl*, ketika masing-masing pemeluk aliran pemikiran dalam Islam, terutama aliran kalam dan tasawwuf menjustifikasi pandangan-pandangan mereka dengan merujuk kepada al-Qur'an sebagai landasan utama. Mereka kemudian menakwilkan naṣṣ-naṣṣ al-Qur'an yang menurut mereka harus ditakwilkan sesuai dengan kaidah-kaidah yang mereka pegang.[71] Akibatnya, terminologi *ta'wīl* kemudian berubah menjadi idiom yang heretik dan bernuansa ideologis. Bahkan penggunanya yang ada di dalam setiap aliran dianggap sebagai "kafir", jika *ta'wīl* nya bertentangan dengan mazhab 'mayoritas/jumhur ulama'.[72]

---

[70]Mahmud 'Azab, *Malāmih al-Tanwār fi Manāhij al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah Usrah, 2006), 18-24.

[71]Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LkiS, 2009), h. 156-157.

[72]Ibn Qutaybah al-Dinawari, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, 77 .

Pro-kontra tentang *ta'wīl* tidak hanya terjadi dalam pemahaman al-Qur'an, ia juga melahirkan problem serius dalam kajian hadis, yaitu mengenai terjadinya perbedaan hadis (*mukhtalif al-hadīth*) disebabkan karena adanya pergesekan pemikiran ideologis antara *ahl hadīth* dan *ahl kalām*. Paling tidak ada dua problem, *pertama*, masing-masing aliran meriwayatkan hadis yang saling bertolak belakang (*tanāqud*) untuk kepentingan ideologi. *Kedua*, terjadinya pengerucutan pemaknaan hadis sebagai legitimasi atas pemahaman aliran tertentu. Hal ini digunakan agar prinsip aliran mereka bisa berada di bawah legitimasi hadis (*wa ta'allaq kulli fariqin minhum li madzhābihim bijinsin min al-hadīth*).[73]

Terlepas dari pro-kontra *ta'wīl* tersebut, menarik mengulas *ta'wīl* dari beragam variannya. Ia sebagaimana hermeneutika modern, juga memiliki kecenderungan objektifitas dan subjektifitasnya dalam memahami makna suatu teks. Ada yang sangat hati-hati terhadap makna objektivitas teks dengan menghindari diri dari penundukan teks kepada kecenderungan ideologis-subjektif pengkaji teks. Namun, ada pula yang cenderung memberikan makna "jauh" atau terlampau "melenceng" dari makna harfiah sebuah teks karena memang hanya orang-orang tertentu dan tidak semua orang diberi kemampuan untuk mampu memahami teks, dalam hal ini al-Qur'an, terutama ayat-ayat *mutashābihat*. Orang-orang inilah yang kerap disebut melakukan penafsiran *allegoric*, yang menangkap makna teks melalui isi akal, bukan kulit daripada teks tersebut. Oleh karena itu, pembahasan berikut akan menyajikan varian dan kecenderungan di dalam konsep *ta'wīl* para intelektual Muslim klasik.

---

[73]Abu Muhammad 'Abdullah Ibnu Muslim Ibn Qutaybah al-Dinawari, *Ta'wīl Mushkil al-Hadīth*, Pntq. Muhammad Zuhri al-Bukhari (Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, tt), 3-7.

1. *Ta'wīl* Objektif dalam Konsep Abū Zayd dan Ibnu Qutaibah

Kecenderungan *ta'wīl* dengan menjaga makna objektivitas teks dan menghindari kepada kecenderungan ideologis-subjektif pembaca/pengkaji teks terlihat dalam pemikiran Nasr Ḥāmid Abū Zayd (1943-2010 M).[74] Ia memiliki kecenderungan berbeda dengan intelektual muslim seperti Fazlur Rahman, Hasan Hanafi, dan Farid Essack. Abū Zayd meyakini adanya makna objektif di balik suatu teks.[75] Objektifitas yang dimaksud adalah objektifitas yang dapat direalisasi melalui kultural yang meniscayakan kondisi dan temporal tertentu, dan bukan objektifitas mutlak dan pasti, karena hal itu cenderung melahirkan "ilusi" sebagai hasil daripada kreatifitas ideologi tertentu. Objektifitas kultural dapat terealisasi melalui upaya pengkaji teks dalam memakai semua sarana analisis

---

[74]Seorang pemikir Islam yang memiliki sumbangan penting dalam pemikiran Islam kontemporer. Nama lengkapnya Nasr Hāmid Rizk Abū Zayd. Lahir di Mesir 1943. Ia pernah menjadi profesor tamu di Osaka University of Foreign Studies. Beberapa karyanya antara lain: *Mafhūm al-Nāṣ: Dirāsah fī al-'Ulūm al-Qur'ān* (Konsep Teks: Studi tentang Ilmu-Ilmu al-Qur'an), *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kritik atas Wacana Keagamaan), *al-Imām al-Shāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidiyūlujiyā al-Wasaṭiyyah* (Imam Shafi'i dan Pendirian Ideologi Moderat), *Ishkāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyyāt al-Ta'wīl* (Problem Pembacaan dan Mekanisme Interpretasi), *Al-Mar'ah fī al-Khitāb al-Azmah* (Perempuan dalam Wacana Krisis), *Al-Naṣ, Al-Sulṭah, Al-Haqīqah* (Teks, Otoritas, dan Kebenaran), *Dawā'ir al-Khauf: Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah* (Lingkaran Ketakutan: Pembacaan atas Wacana Perempuan). Lihat: Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), 24.

[75]Dalam pembacaan teks, Abū Zayd lebih menekankan pada konteks teks, yakni konteks historis dan linguistik dari pada konteks kekinian teks tersebut. Pilihan ini menjelaskan bahwa Abū Zayd sangat berhati-hati dengan ideologi pengkaji teks, dan tentu saja inilah perbedaan paling menonjol antara hermeneutika Abū Zayd dengan hermeneutika intelektual muslim lainnya.

melalui sikap "menceburkan diri" ke dalam teks dalam rangka menelusuri kedalamannya.[76]

Abū Zayd tidak setuju dengan pandangan bahwa makna itu digagas oleh pembaca sendiri. Ia mengatakan bahwa dalam proses penerjemahan, teks bukanlah obyek yang diam yang dapat dibawa ke dalam petunjuk oleh pembaca (pengkaji teks) yang aktif. Hubungan antara teks dan pembaca bukan hubungan *ikhḍā'* (kekuatan teks untuk menyampaikan kepada pembaca) dan *khuḍū'* (kepatuhan pembaca kepada teks). Akan tetapi, hubungan antara teks dan pembaca adalah *jadalīyah* (relasi dialogis).[77] Hal ini berarti bahwa pembaca harus mengkaji dan menelaah ulang ketika berhasil menangkap makna teks, karena makna yang ditangkap senantiasa dapat bergeser dan berubah. Dialektika antar makna yang dapat ditangkap itulah yang pada akhirnya berperan mewujudkan holistika pemahaman.[78] Interpretasi terhadap teks adalah dialektika kreatif antara masa lalu dan masa kini.

Menurut Abū Zayd, pada dasarnya, "teks" tidak memiliki kuasa apapun, kecuali kuasa epistemologi. Kekuasaan "tekstual" ini tidak akan berubah menjadi kekuasaan kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks tersebut dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi. Karena itu harus dibedakan teks yang telah diselipkan kuasa akal manusia, sehingga pembebasan dari kekuasaan teks berarti membebaskan diri dari kuasa mutlak otoritas hegemonik pemikiran yang mempraktikkan pemaksaan dan penguasaan dengan menyusupkan makna di luar masa, ruang, dan kondisi ke dalam teks. Teks harus dipahami, dianalisa, dan diinterpretasi secara ilmiah melalui analisa bahasa dan kompleksitas konteksnya.[79] Jadi, Abū Zayd tidak menolak

---

[76]Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Tekstualitas al-Qur'an,* 327

[77]Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Iskāliyyāt al-Qirā'ah wa Alīyat al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markas al-'Arabī al-Islāmī, t.th), 17.

[78]Muflihah, *Hermeneutika sebagai Metoda Interpretasi al-Qur'an* (Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis, Vol.2, no.1, 2012), 58.

[79]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* (Yogyakarta: LkiS, 1997), 116-117. Terjemahan dari

teks, melainkan menolak kekuasaan, hegemoni, dan otoritarianisme teks dalam proses membentuk makna.

Menurutnya, pengkaji teks harus menghindari diri dari penundukan teks kepada kecenderungan ideologis-subjektifnya.[80] Interpretasi yang cenderung pada ideologi tertentu disebut dengan *Talwin*. *Ta'wil* menurut Abu Zayd adalah pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang didasarkan atas prinsip epistemologis tentang objektifitas. Sedangkan *talwin* merupakan pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qirā'ah mughridah*) atas teks. Namun Abu Zayd mengakui bahwa tidak ada pembacaan yang bersih (*qirā'ah barī'ah*), karena tidak ada pengetahuan yang berangkat dari ruang yang hampa, dan pengkaji teks selalu dibatasi oleh horizonnya sendiri.[81]

Dalam kaitannya dengan teks keagamaan, Abū Zayd membagi tiga level makna pesan yang inheren. *Pertama*, makna yang hanya menunjukkan kepada "bukti/fakta historis" (*syawāhid tārīkhiyyah*), yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. *Kedua*, makna yang menunjukkan kepada "bukti/fakta historis" dan dapat diinterpretasikan secara historis. Dan *ketiga*, makna yang dapat diperluas berdasarkan "signifikansi" yang dapat diungkap dari konteks sosio-kultural di mana teks itu berada.[82] Pada level ketiga ini makna harus diperoleh secara objektif, sehingga signifikansi dapat diperoleh secara valid, namun tidak boleh merusak makna. Hal itu karena makna berdasar atas teks, sedangkan signifikansi berdasar atas pengkaji teks atau proses pengkajian.[83]

Al-Imam al-Shafi'i wa Ta'sis al-Diyulujiyyah al-Wasatiyyah (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992).

[80]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāsh Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz al-Saqāfī al-'Arābī), 264. Diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Cet.1 (Yogyakarta: LkiS, 2001), 81.

[81]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992), 143.

[82]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, 210.

[83]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī*, 144-146.

Abū Zayd telah membawa corak baru pergeseran paradigma lama tentang tekstualitas al-Qur'an yang didasarkan atas spekulasi teologis kepada paradigma baru yaitu teori sastra modern; pergeseran dari mushaf tertutup kepada teks naṣṣ terbuka. Penggunaan kritik sastra merupakan metodologi baru untuk memperlakukan teks al-Qur'an sebagai produk dan teks linguistik-historis-manusiawi. Namun, Abū Zayd juga mengatakan bahwa tidak semua interpretasi diperkenankan. Interpretasi harus bebas kepentingan ideologis dan harus didasarkan atas metode kajian ilmiah yang objektif.[84]

Tokoh intelektual muslim lain yang menjadikan *ta'wil* sebagai metodologi interpretasi teks adalah Ibn Qutaybah (w. 276 H).[85] Karya besarnya *Kitāb Mushkīl al-Qur'ān* ditulis dalam rangka meng-*counter* (*li al-Difā'*) beberapa kelompok yang memiliki keraguan (*As-Shukūk*) seputar kebahasaan al-Qur'an, terutama kelompok yang menolak *ta'wīl.* Karena itu, di bagian pendahuluan kitabnya ia menjelaskan bahwa kitabnya ditulis dalam rangka

---

[84]Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an,* 104-106.

[85]Ia 'ulama teoritikus dan teolog dan dikenal jenius dalam bidang kebahasaan, bahkan pernah menjadi juru bicara Sunni (*Khātib ahl al-Sunnah*). Nama lengkapnya Abu Muhammad Abdullah Ibn Muslim Ibn Qutaybah ad-Dinawari. Lahir pada 213 H dan wafat 276 H. Di bidang teolog kebahasaan, ia belajar kepada Ishaq bin Ibrahim bin Rawaih al-Hanzali (w.237), Abu Hatim Sahl bin Muhammad al-Sijistani (w.250), dan al-'Abbās al-Faraj al-Riyashi. Mereka merupakan ulama yang disegani pada masanya. Ia juga dikenal sebagai ulama yang menggabungkan pemikiran kajian kebahasan antara mazhab Bashrah dengan mazhab Kufah. Beberapa karyanya antara lain: *Ta'wīl Mukhtalif Hadīts, Tafsir Ghārib al-Hadīts, Tafsir Ghārib al-Hadīts,* dan *Ta'wīl Musykil al-Qur'ān.* Lihat: Muhammad Abu Dzahwu, *al-Hadīts wa al-Muhadditsūn,* cet ke-2 (Riyadh: al-Malakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1984), 363. Floyd W. Mackay, *"Ibn Qutayba's Understanding of Qur'ānic Brevity"* (Tesis Institute of Islamic Studies McGill University, 1991), 53-54.

meluruskan polemik *ta'wīl.*[86] Menurut Ibn Qutaybah, *ta'wīl* berarti memahami makna lafaz/ayat al-Qur'ān dengan melihatnya sebagai sebuah teks agama dan teks berbahasa Arab, sehingga dalam memahaminya perlu melakukan pertimbangan, perhatian, dan penyikapan terhadap elemen retorik antara lafaz/ayat yang dikaji dengan *lisān* masyarakat Arab dan pengetahuan bahasa lainnya.[87]

Menurutnya, memahami al-Qur'an secara integral dalam bentuknya *Qayyim, Mufassal, Bayyin* hanya berhenti pada perangkat yang lebih banyak dan usaha yang lebih serius, dengan memahami dimensinya sebagai kitab yang berbahasa Arab. Oleh karena kompleksitasnya bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'ān, maka secara lebih dalam menakwilkannya berarti harus memahami keadaan kajian kebahasaan Arab dari segi bangunan lafaz dan i'rabnya, memahami ragam perbedaan makna lafaz, bahkan juga harus mengetahui penggunaan lafaz/ayat tersebut dalam shā'ir (*'amaluhā min al-shi'ir*).[88]

Menurut Ibnu Qutaybah, persoalan makna merupakan sesuatu yang kompleks dan tidak sederhana. Ia terkait dengan banyak elemen, sehingga seorang penakwil hanya sampai kepada level menaksir makna (*tamkīn*), setelah melakukan pertimbangan, perhatian, dan penyingkapan terhadap elemen retorik tersebut. Menakwilkan juga berarti mengistinbat dari tafsir yang ada sebelumnya (*mustanbiṭan dhālika min al-tafsīr*), kemudian menganalisis sesuai dengan keilmuan penakwil. Yakni, mengeksplorasi *ta'wīl* ayat tersebut dari pendapat ulama' sebelumnya, kemudian memberikan makna lain dari penakwil sendiri mengenai ayat tersebut.

---

[86]Dalam konteks itu, banyak kelompok yang memandang negatif *ta'wīl* terlebih kaitannya dengan ayat majaz. Seolah melakukan *ta'wīl* merupakan kesalahan besar karena makna ayat-ayat mutashabih merupakan hak prerogratif Tuhan. Lihat: Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān,* 76-77.

[87]Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān,* h. 77.

[88]Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān,* h. 77.

Tolok ukur atau validitas *ta'wīl* menurut Ibnu Qutaybah harus representatif-objektif, yaitu *ta'wīl* yang dibangun atas intelektualitas (*episteme*) keilmuan yang jelas.[89] Hanya dengan itu, suatu *ta'wīl* tidak akan condong pada ideologi dan aliran tertentu. Hal ini penting, karena *ta'wīl* merupakan pembacaan akademik terhadap al-Qur'an sebagai kitab suci.[90] Adapun hasil sebuah *ta'wīl* tergantung pada kekuatan analisis dari pengkaji teks, karena bisa saja walaupun menguasai ilmu yang sama, keakuratan analisis masing-masing penakwil (pengkaji teks) dapat berbeda.

Secara umum, ada empat mekanisme besar *ta'wīl* yang dilakukan oleh Ibnu Qutaybah. *Pertama*, memahami teks dengan analisis gramatikal kemudian mencari beberapa penggunanya dalam al-Qur'an (*harmonized regular Qur'anic usage*). *Kedua*, melakukan derivasi kata dan mendialekkannya guna mendapatkan makna yang pas.[91] *Ketiga*, menggunakan shī'ir, dengan membandingkan susunan gramatikalnya serta membandingkan maknanya untuk melihat apa yang disebut dengan *at-taṭawwur al-dalālī* (perkembangan dalil) dalam sebuah ayat dengan makna yang ada di dalam shā'ir. *Keempat*, melakukan analisis gramatik bahasa Arab yang juga digunakan dalam al-Qur'an (*irregular Arabic expressions in the Qur'an*).[92]

Ibnu Qutaybah menekankan bahwa dalam *ta'wīl* al-Qur'an, pengembangan dalam kerangka berpikir (*logical framework*) diperlukan untuk mengambil cara kerja pengalihan, bahwa suatu kata atau kalimat tidak tegas namun memiliki makna sendiri yang ingin dituju. Karena itu, dalam *ta'wīl* analisisnya, ia tidak hanya melihat keterkaitan dalam al-Qur'an, namun juga keterkaitan secara *semantik, structural*, bahkan secara *holistik* dengan kebahasaan yang ada di sekitar dan sebelum adanya al-Qur'an.

---

[89]Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān*, h. 77

[90]Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd*, 36-37.

[91]Jane Dammen McAuliffe, *Encyclopedia of The Qur'an* (Leiden: Brill, 2001)

[92]Floyd W. Mackay, *"Ibnu Qutaybay's Understanding of Qur'anic Brevity"*, 47.

Implikasi dari mekanisme *ta'wīl* semacam ini, membuat Ibnu Qutaybah membagi ayat al-Qur'an menjadi dua. *Pertama*, ayat yang *ghamidh* (samar). Untuk mengkaji ayat yang *ghamidh* menurut Ibnu Qutaybah cukup menggunakan pisau analisis tafsir untuk menghilangkan kesamarannya dengan menawarkan makna sesuai hasil analisis metode tafsir. *Kedua*, ayat *tanaquḍ/ta'aruḍ*. Untuk memperoleh makna ayat semacam ini, tidak cukup dengan prosedur tafsir, melainkan harus menggunakan langkah *ta'wīl*, dengan alat dan basis analisis pada referensi Arab atau bahasa lisan dan tulisan di sekitar al-Qur'an.[93]

Dapat dikatakan bahwa dalam perspektif *ta'wīl* semacam ini, ada dua syarat dalam melakukan *ta'wīl*, *pertama*, harus dibenarkan secara bahasa. *Kedua*, didukung alasan atau indikator (*qarīnah*) yang dapat dipertanggungjawabkan secara struktur teks dan juga konteks historisnya. Oleh sebab itu, teori *ta'wīl* yang ditawarkan Abu Zayd dan Ibn Qutaybah merupakan alternatif untuk memahami makna suatu teks dengan tetap menjaga objektifitas teks tersebut. Model *ta'wīl* semacam ini juga menunjukkan bahwa tidak semua konsep *ta'wīl* selalu menafikan unsur kebahasaan di dalam teks yang dikaji.

Kehati-hatian Abu Zayd dan Ibnu Qutaybah terhadap proses pemerolehan makna melalui metode *ta'wīl* tampaknya berangkat dari realitas masa lalu, yaitu perselisihan di antara umat Muslim mengenai kebenaran *ta'wīl* nya masing-masing karena terpengaruh unsur subjektifitasnya dan terjebak pada apa yang disebut Abu Zayd dengan pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qirā'ah mughriḍah*) atas teks. Penyalahgunaan *ta'wīl* karena masing-masing pemeluk aliran pemikiran dalam Islam menjustifikasi pandangan-pandangan mereka dengan merujuk kepada al-Qur'an sebagai landasan utama. Namun dalam keadaan yang sama, terjebak pada konsep *ta'wīl* nya yang condong atau berpihak pada aliran tertentu.

---

[93]Abu Muhammad Abdullah Ibn Muslim Ibnu Qutaybah al-Dinawari, *al-Masāil wa al-Ajwabah fī Ḥadīth wa al-Tafsīr*, Pntq Marwan al-'Atiyyah (Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1990), 21-22.

2. *Ta'wīl* Subjektif di Kalangan Sufi, Filsuf dan Mazhab Hanafiyah

Ta'wīl subjektif merupakan varian dari beragam *ta'wīl* yang terdapat dalam khazanah keilmuan Islam. Konsep yang ditawarkannya cenderung memberikan kebebasan kepada pengkaji teks dalam mencari makna batin suatu teks. Yang dijadikan ukuran adalah akal rasional, intuitif dan kemaslahatan. Karena itu, hasil kajiannya bersifat subjektif dan relatif. Beberapa kelompok atau ilmuan Muslim yang cenderung termasuk ke dalam jenis *ta'wīl* semacam ini adalah *ta'wīl* di kalangan sufi, Ibnu Rusyd, al-Ṭufi, Ibnu 'Arabi, al-Ghazali, al-Tustarī, dan *ta'wīl bā'id* di kalangan Hanafiyah.

Di kalangan sufi, keberadaan penafsiran bercorak sufistik sudah lama dipertentangkan dalam sejarah perkembangan ilmu-ilmu al-Qur'an. Al-Suyūthī dalam kitabnya *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* membuka pasal tentang penafsiran para sufi dengan pernyataan klarifikatif, "*amma kalām al-shūfiyya fī al-Qur'ān fa laysa bi tafsīr*" (pandangan kalangan sufi terhadap al-Qur'an bukanlah tafsir).[94] Para ulama yang menolak tasawuf, atau apa yang mereka sebut sebagai tasawuf falsafi, menilai bahwa tafsir esoterik sufi atas al-Qur'an adalah tafsir yang sesat dan menyesatkan, karena tafsir jenis ini tidak didasarkan pada kaidah-kaidah tafsir yang benar.

Mereka menganggap bahwa para Sufi telah menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keinginan mereka untuk mendukung ajaran-ajaran tasawuf yang telah bercampur dengan ajaran-ajaran filsafat dari luar Islam. Mereka menuduh para Sufi telah menjadikan al-Qur'an tunduk pada pokok-pokok pemikiran tasawuf yang menyimpang dari petunjuk al-Qur'an. Dalam pandangan mereka, *ta'wīl* para sufi adalah *ta'wīl* yang liar keluar jauh dari maksud yang dikandung al-Qur'an.[95]

---

[94]Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Shuyūthī, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktaba wa matba'a al-Masyhad al-Husayni, 1967), vol. iv, 194.

[95]Kautsar Azhari Noer, *Hermeneutika Sufi*, 310.

Sebaliknya, para ulama yang membela tasawuf teosofi atau 'irfani' tentu saja menolak kecaman terhadap para sufi. Dalam pandangan mereka, tafsir sufi memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh tafsir-tafsir lain. Kelebihan itu antara lain kemampuan untuk mengungkapkan tidak hanya makna lahiriah teks (ayat-ayat al-Qur'an) saja, tetapi juga makna batiniah, karena setiap al-Qur'an mengandung makna lahiriah dan makna batiniah, atau bisa dikatakan mengandung makna yang tak terbatas. Ia menghadirkan berbagai pemikiran dan penjelasan pada tingkat dasar dan eksistensi yang absolut. Dengan demikian al-Qur'an selalu terbuka, tak pernah tetap dan tertutup hanya pada satu penafsiran makna.[96]

Dalam perspektif tafsir sufi/ di kalangan sufi,[97] ada empat siklus jejaring yang dikenal dengan istilah *qānūn at-tarbī' li at-ta'wīl aṣ-ṣūfi*[98] yang mencakup; *pertama*, aspek *ẓāhir* (*objective*) atau praktikal, yaitu makna yang dipahami kalangan awam atau makna yang sesuai dengan kata-kata di dalam teks. *Kedua*, *bāṭin* (*subjective*) atau metaforikal, yaitu makna alegoris atau makna yang dihasilkan di luar teks. *Ketiga*, *ḥad* (*intersubjective*) atau legal, yaitu makna yang terikat dengan aspek hukum. Dan *keempat*, *maṭla'* (*interobjective*) atau testimonial, yaitu dimensi hakikat atau makna yang diperoleh dari bimbingan hati (*ishrāf al-qalbi*).[99]

---

[96]Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2011)

[97]Tafsir sufi sering disebut dengan istilah *Tafsīr al-Isyārī* atau *Tafsīr Baṭīnī*, seperti dalam *Tafsīr al-Kasysyāf* karya al-Zamaksyārī. Tokoh-tokoh tafsir sufi misalnya: Ibnu 'Arabī, al-Jīlī, at-Tustārī (w. 896 M), as-Sulāmī (w.1021 M), al-Muḥāsibī (w. 857 M), al-Qusyairī (w. 1074 M), al-Ghazālī (w. 1111 M), al-Maibūdī (w. 1135 M), al-Baqlī (w. 1209 M), al-Kasysyānī (w. 1329 M), an-Nisabūrī (w. 1327 M), dan sebaginya.

[98]M. Anwar Sarifuddin, *Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Qur'an,* dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No.2, Desember 2004, 14.

[99]Lihat: Al- Ẓāhabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz II, 282; Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī by Sahl Ibn Abdullah al-Tustārī, Great Commentaries on the Holy Qur'an*, Trans. Annabel Keeler and Ali Keeler (Yordania: Royal Aal al-Bayt Institut for Islamic Thought, 2011), xxvii;

Salah satu tokoh yang menggunakan penafsiran bercorak sufistik adalah al-Tustarī (w. 373 H).[100] Ia merupakan peletak dasar berkembangnya tafsir sufi di kalangan *ta'wīl* sufi berikutnya. Ia berpendapat bahwa makna batin dimaksudkan untuk orang-orang tertentu yang terpilih, dan pemahaman ini berasal dari Allah. Menurutnya, petunjuk dan bimbingan Allah atas rahasiaNya ada yang tidak terlihat (*asrārihī al-mughayyabah*) di dalam khazanah pengetahuan. Namun ia juga mengecam kepada orang yang men-ta'wil al-Qur'an sesuai dengan keinginan sendiri atau hawa nafsunya.[101]

Dalam pandangan al-Tustarī, pengkaji teks harus tetap berpegang dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Hal ini karena makna batin dapat diperoleh setelah mengetahui makna zahir teks sesuai dengan kaidah bahasa yang benar. Oleh karena penta'wilan sufistik sangat terkait dengan pengalaman pribadi sang pengkaji teks, dan bukan hanya bersifat teoritis, maka adakalanya penta'-wilan al-Tustarī sangat sulit dijelaskan, sebagaimana contoh penta'wilannya sebagai berikut.

Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī*, Muhaqqiq: Muhammad Basil 'Ayun al-Sūd, 16; Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī*, Muhaqqiq: Ṭhāhā Abd al-Razzāq dan Sa'ad Hasan Muhammad'Ali, 76.

[100]Ia dianggap sebagai orang pertama yang menafsirkan al-Qur-'an dengan pendekatam sufistik. Nama lengkapnya Abu Muhammad Sahl Ibn Abdullāh ibn Yunus ibn Isā ibn Abdullāh ibnu Rāfi' al-Tustarī. Lahir di Tustar 200 H dan wafat 373 H. Karya-karyanya adalah *Tafsīr al-Qur-'ān al-Aẓīm, Daqāiq al-Muhibbīn, Muwa'idhu al-'Ārifīn, Jawābatu Ahl al-Yaqīn, Al-Ghāyah li ahl al-Nihāyah, Qiṣāṣul Anbiyā', al-Mu'āriḍah wal-Rād 'Alal Firāq wa ahl al-Da'awa, Fahm al-Qur'ān al-Karīm, Risā-lah fi al-Hurūf.* Lihat: Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī*, 73-74. Selain karya-karya ini, banyak ucapannya dikodifikasi menjadi kitab tasawwuf, seperti *Kitāb al-Lumā'* karya Abu Nasr al-Sarraj, *Qut al-Qulūb* karya Abu Thālib al-Makki, *Tabaqāt al-'Ufiyya* karya Sulami, *Hilyat al-Auli-yā'* karya Isfahāni, dan *Kitab al-Atf alif al-Ma'luf* karya Dailami.

[101]Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī by Sahl Ibn Abdullah al-Tustārī, Great Commentaries on the Holy Qur'an*, xxvii.

الباء بهاء الله عز وجل. والسين سناء الله عز وجل. والميم مجد الله عز وجل. والله هو الإسم الأعظم الذي حوى الأسماء كلها.[102]

"bā' adalah [singkatan dari] bahāullāh 'azza wa jalla (keindahan Allah 'azza wa jalla), sīn adalah [singkatan dari] sanā'ullāh 'azza wa jalla (keagungan Allah 'azza wa jalla), mīm adalah [singkatan dari] majdullāh 'azza wa jalla (kemuliaan Allah 'azza wa jalla), dan Allāh adalah ism al-a'zhām (nama paling agung) yang terkandung dalam semua nama-Nya.

Dari contoh penafsiran di atas, dapat dikatakan bahwa al-Tustarī dalam manta'wil ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya mengungkap makna lahir, tetapi menjelaskan makna batin[103] yang berhasil disingkap setelah melakukan *mukāshafah* yang mendalam, dan tentu saja pengetahuan makna lahir merupakan kewajiban dasar sebelum melakukan kontemplasi untuk mendapat "petunjuk ilahi". Usaha menyingkap makna batin ini tidak berarti al-Tustarī meninggalkan penafsiran riwayat (*bil ma'thur*). Secara umum ia tetap memegang makna lahir, selain terdapat makna batin sebagai

[102]Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī*, 22.

[103]Aspek lahir dan batin yang terkandung dalam ayat al-Qur'an yang dikemukakan para sufi didasarkan pada hadis Nabi Muhammad saw: "*Setiap ayat memiliki aspek lahir dan batin. Setiap huruf ada batasannya, dan setiap batasan ada awal kemunculannya*". Lihat: Syihab al-Din Mahmud al-Alusi, *Konsep Tafsir dan Ta'wil,* terj. Khoiron Nahdiyyin, dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.all) *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011), 14.

pemahaman yang berasal dari Allah SWT sebagaimana terlihat jelas dalam contoh *ta'wīl* tersebut.

Ignaz Goldzier dalam bukunya, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* memberi komentar bahwa tafsir al-Qur'an karya Sahl al-Tustarī merupakan kitab tafsir yang cukup mencolok bercorak tasawuf dalam literatur awal tafsir.[104] Al-Tustarī adalah peletak dasar penafsiran bercorak tasawuf, sehingga periode selanjutnya makin berkembang corak penafsiran sufistik sebagaimana dilakukan As-Sulami (w. 412 H) dengan karyanya *Haqāiq al-Tafsīr*, Al-Qushairi (374-465 H), dengan karyanya *Laṭāiful Ishārat*, Ibnu 'Arabī, dan sebagainya.

Sebagaimana al-Tustarī, Ibnu 'Arabi,[105] seorang tokoh sufi besar dari Andalusia (Spanyol), juga menolak *ta'wīl* yang dikendalikan oleh penalaran, pemikiran, refleksi, dan hawa nafsu karena jenis *ta'wīl* semacam ini melenceng dari apa yang dimaksud Allah. Tetapi ia menerima *ta'wīl* yang dibimbing oleh Allah melalui penyingkapan intuitif (*kasyf*), yaitu *ta'wīl* yang dianugerakan oleh Allah kepada orang-orang yang diberi-Nya keberhasilan dalam memahami apa yang Dia maksud dengan kata-kata yang dikandung oleh kitabNya. *Ta'wīl* yang didukung Ibnu 'Arabi ini tetap mempertahankan kesesuaian antara makna lahiriah dan makna batiniah.[106]

---

[104]Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), cet.V, 259.

[105]Nama lengkapnya Muḥyī al-Dīn Muhammad bin 'Ali bin Muhammad 'Arabi al-Ṭā'i al-Ḥātimī. Lahir di Murcia (Andalusia/Spanyol) 560 H. Di antara karya-karyanya adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah, Fuṣūs al-Ḥikām, Maṣāhid al-Asrār al-Qudsiyyah wa Maṭāli' al-Anwār al-Ilahiyyah, Inṣā' al-Dawā'ir, 'Uqlah al-Mustaufiz, Ḥilyah al-Abdāl, Kitāb al-Akhlāq,* dan *Majmū' al-Rasā'il al-Ilahiyyah*. Lihat: Claude Addas, *Ibn 'Arabi Sirāṭuh wa Fikruh,* terj. Aḥmad al-Ṣadiqī (Libia: Dār al-Madār al-Islāmī, 2014), 45.

[106]Kautsar Azhari Noer, *Hermeneutika Sufi,* 309.

Ibnu ‘Arabi memperlihatkan pernghormatan besar terhadap teks harfiyah. Bentuk linguistik teks harus didahulukan daripada semua yang lain. Beberapa sarjana Barat melukiskan Ibnu ‘Arabi sebagai seorang pengguna utama *ta’wīl* (tafsir esoterik) yang menjadikan makna harfiah teks sebagai pintu untuk memasuki alam gaib. Artinya, Ibnu ‘Arabi tidak pernah menolak makna harfiah dan lahiriah, tetapi ia kerap menambahkan kepada arti harfiah suatu interpretasi yang didasarkan pada penyingkapan intuitif (*kasyf*) yang melampaui keterbatasan-keterbatasan kognitif kebanyakn manusia.

Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa apabila ditemukan ayat-ayat al-Qur’an atau *khabar* (hadis) dengan lafaz apapun dari bahasa, maka prinsip [yang dipegang] adalah diambilnya [makna] dengan apa adanya dalam bahasa Arab, yaitu tanpa *ta’wīl*, tetapi kadang *ta’wīl* menjadi perlu.[107] Ia tetap mempertahankan arti harfiyah ayat-ayat al-Qur’an ketika memasuki arti metaforisnya. Ia tetap memelihara arti lahiriah ayat-ayat al-Qur’an ketika memasuki arti batiniahnya.[108] Artinya, *ta’wīl* Ibnu ‘Arabi tetap memelihara

---

[107]Zaki Salim, *Al-ittijāh al-Naqdī ‘inda Ibn ‘Arabī* (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 2005/1426), 92.

[108]Di antara ayat-ayat al-Qur’an, ada yang tidak jelas maknanya, yang akanpun tidak bisa menerima, kecuali orang yang memiliki kemampuan berpikir yang sehat. Di antara ayat-ayat al-Qur’an ada maknanya yang terbuka bagi *ulū al-albāb*, dan mereka adalah orang-orang berakal (*al-‘uqalā’*) dan orang-orang yang memandang (*al-nāẓirūn*) ke dalam isi, bukan kulit. Mereka adalah orang-orang yang melihat makna-makna, meskipun *al-albāb* dan *al-nuhā* adalah akal-akal (*al-‘uqūl*). Allah tidak memandang cukup lafaẓ “akal” (*al-‘aql*) sehingga Allah menyebut ayat-ayat al-Qur’an bagi *ulū al-albāb*. Tidak setiap orang berakal melihat ke dalam isi akar-akar dan batin-batinnya karena tidak diragukan ahli zahir (*ahl al-ẓāhir*) memiliki akal, tetapi mereka bukan *ulū al-albāb*. Para pelaku maksiat mempunyai akal, tetapi mereka bukan *ulū al-albāb*. Lihat: Ibnu ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, 14 volume, diedit oleh ‘Utsman Yahya (Kairo: al-Hay’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li’l-Kitab, 1985-1992), 3:282

kesesuaian antara arti lahiriah dan arti batiniah. Tidak diperkenankan adanya pertentangan antara keduanya.

Menurut Ibnu 'Arabi, *ta'wīl* adalah kunci-kunci kegaiban (*mafātīh al-ghayb*), yang tidak diketahui kecuali oleh Allah, dan setiap apa yang diketahui oleh Allah bergantung kepada-Nya, yang diketahui hanya oleh orang yang Dia beritahu dan perlihatkan kepadanya. Orang-orang yang berakar kukuh dalam ilmu diberitahu oleh Allah *ta'wīl* atas kehendaknya. Orang-orang seperti ini yang menurut Ibn 'Arabi disebut *ulū al-albāb*, yang berarti orang-orang yang menangkap isi akal, bukan kulitnya (*al-ākhidhūna bi-lubb al-'aql lā biqishrīhi*).[109]

Salah satu contoh *ta'wīl* Ibnu 'Arabi adalah sebagai berikut. Allah berfirman: "*Wahai orang-orang yang beriman! Perangilah orang-orang kafir yang dekat denganmu*".[110] Menurut Ibnu 'Arabi, ungkapan "orang-orang kafir yang dekat denganmu" (*alladhīna yalūnakum min al-kuffār*)" berarti "orang kafir yang paling dekat denganmu (*aqrab al-kuffār ilayka*)". Orang kafir yang paling dekat dengan Anda adalah "teman (*al-qarīn*) dalam [diri] Anda," yang tidak lain adalah hawa nafsu Anda (*hawāka*). Hawa nafsu Anda adalah musuh Anda yang paling besar. Karena itu, perangilah hawa nafsu Anda.

Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa hawa nafsu Anda adalah "musuh paling dekat kepada Anda yang dekat dengan Anda karena ia di dalam [diri] Anda (*aqrab al-a'dā' ilayka alladhīna yalūnaka fa-innahu bayna janbayka*)." Tidak ada yang lebih kafir di sisi Anda daripada diri Anda sendiri karena pada setiap orang ada diri yang kafir atas nikmat Allah yang diberikan kepadanya. Maka Ibn 'Arabi berwasiat "Diwajibkan bagi Anda melakukan jihad terbesar (*al-jihād al-akbar*),[111] yaitu jihad Anda melawan hawa nafsu Anda, karena ia adalah musuh terbesar Anda (*akbar a'dā'ika*).[112]

---

[109]Ibnu 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,* 6:354, 359; 3: 431.

[110]Lihat (Q.S. At-Taubah, 9: 123)

[111]Tampaknya, peringatan Ibn 'Arabi ini terinspirasi dari perkataan Nabi Muhammad saw sepulang dari Perang Badr. Rasulullah bersabda: "Kita telah kembali dari jihad yang lebih kecil kepada jihad yang lebih

Cara esoterik Ibn ‘Arabi dalam menangkap makna dari ungkapan “orang-orang kafir yang dekat denganmu”, berbeda dengan cara eksoterik para ulama dalam menafsirkan ungkapan yang sama dengan arti harfiah, misalnya, orang-orang kafir dari Bani Qurayzah, Nadlir, Fadak, Khaybar, Romawi, Daylam, dan seterusnya[113] yang bersifat umum dalam memerangi orang-orang yang terdekat ataupun yang terjauh. Hal ini karena cara Ibn ‘Arabi lebih menekankan kepada aspek batiniah, sedangkan cara sebagian umum ulama menekankan aspek lahiriah.

Sebenarnya, kecenderungan *al-tafsir al-isyāri* atau *al-tafsir al-bāṭin* semacam ini sudah ada sejak zaman Nabi, terutama ketika Ibnu ‘Abbas menafsirkan ayat pertama surat Al-Naṣr (QS. 110): “*Apabila telah datang kepadamu pertolongan dan kemenangan dari Allah.”* Sebagian umum, para sahabat menafsirkan dengan perintah memuji dan memohon ampunan Allah saat mendapatkan pertolongan-Nya, sesuai bunyi, redaksi, dan struktur akhir kalimat al-Qur’an tersebut. Namun dalam pandangan Ibnu ‘Abbas, tafsir ayat tersebut adalah bahwa ajal Rasulullah sebentar lagi akan segera tiba. Tafsir Ibnu ‘Abbas itu terbukti, karena tak lama setelah mendapatkan wahyu surat Al-Naṣr, Rasulullah pun wafat.[114]

Kecenderungan corak *ta’wīl* subjektif semacam ini juga tidak hanya ada dalam tradisi kalangan sufi. Di kalangan filsuf muslim misalnya, juga ada kecenderungan pemahaman yang subjektif, sebagaimana terlihat dalam cara pemaknaan teks Ibnu Rusyd (1126-1198 M). Ibnu Rusyd berpendapat bahwa ayat-ayat yang sulit dipahami secara rasional atau ayat-ayat yang bertenta-

---

besar.” Lalu para Sahabat bertanya: “Wahai Rasulullah, apa jihad yang lebih besar itu?” Rasulullah menjawab: “*Jihad Nafs”* (Jihad melawan diri sendiri).

[112]Ibnu ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah,* 8:260.

[113]Lihat: Abu Thahir ibn Ya’kub al-Fayruzabadi, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn ‘Abbās* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001/1421), 207.

[114]Mannā Khalil al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an,* Terjemahan dari *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Jakarta: Litera Antar Nusa, 2011) 495-496, Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 235.

ngan dengan kemaslahatan, meskipun *muḥkamāt*, maka ayat-ayat tersebut harus di-*ta'wīl* dengan mendahulukan kemaslahatan manusia atau temuan akal.[115] Yang dimasud dengan kemaslahatan adalah kepentingan umum atau kemanfaatan manusia secara umum (sosial). Dalam pandangannya, *ta'wīl* adalah mengeluarkan makna lafaẓ dari makna hakiki kepada makna majāzī (kiasan), tanpa melanggar kebiasaan bahasa Arab.[116]

Ibnu Rusyd, membagi tiga golongan manusia dalam menerima dan memahami isi kandungan al-Qur'an. *Pertama*, golongan *khitābī*, yaitu golongan masyarakat mayoritas yang dalam pemahaman al-Qur'an mereka hanya mampu menangkap secara literal. *Kedua*, golongan *jadalī*, yaitu masyarakat yang memahami al-Qur'an dengan menempuh jalur berdebat dengan orang lain. *Ketiga*, golongan *burhānī*, yaitu golongan yang memahami al-Qur'an tidak melihatnya secara literal atau mendebat orang lain, tetapi menempuh jalur demonstratif dengan berbagai pertimbangan bijak. Secara ideologis, Ibnu Rusyd memilih metode *ta'wīl* filosofis sebagai metode pengkajian teks, khususnya tentang ketuhanan.

Selaras dengan Ibnu Rusyd, menurut Najm ad-Dīn al-Ṭufi,[117] pengkaji teks dalam memperoleh makna teks harus

---

[115]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* 237.

[116]Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqāl fī mā baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah min al-Itthishāl,* diedit oleh Muhammad 'Imarah (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983), 32.

[117]Nama lengkapnya adalah Sulaimān bin Abd al-Kawā'ib Abd al-Karīm bin Sa'id. Nama populernya Najm ad-Dīn at-Tūfī. Lahir di Tawfā (675 H/ 1276 M), wafat di Palestina (716 H/ 1316 M). Ia hidup pada masa di mana hukum Islam mengalami kemunduran. Ditandai dengan terfragmentasinya kaum Muslim dalam sekat-sekat mazhab yang satu dengan yang lain saling menyerang. Dalam menghadapi persoalan-persoalan baru mereka tidak berani berijtihad secara mandiri dan mengembalikannya kepada mazhab masing-masing. Lihat: Mustafā Zayd, *al-Maslahah fī at-Tashri' al-Islāmī Najm ad-Dīn al-Tūfī* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1964), 6.

mengedepankan kemaslahatan. Tolok ukur kemaslahatan menurut al-Ṭufi, didasarkan pada perspektif manusia sehingga perlindungan terhadapnya dalam masalah hukum muamalat lebih didahulukan atas pertimbangan hukum lain, termasuk dari naṣṣ al-Qur'an, as-Sunnah al-Makbūlah, dan Ijma'. Jika ada naṣṣ yang tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka kemaslahatan manusia harus diberi prioritas di atas naṣṣ. Dasar pandangan al-Ṭufi adalah hadis Arba'in Nawawi yang berbunyi *lā ḍarāra wa lā ḍirāra*, yakni jangan menyebabkan bahaya atau kerugian pada orang lain, dan jangan membalas suatu kerugian dengan kerugian lainnya.

حدثنا محمد بن يحيى حدثنا عبد الرزاق أنبأنا معمر عن جابر الجعفي عن عكرمة عن ابن عبّاس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا ضرر ولا ضرار (رواه ابن مجاه, ٢٣٣٢)[118]

"Ibnu Mājah berkata: Muhammad Yahyā menceritakan kepada kami, 'Abd ar-Razzāq menceritakan kepada kami, Ma'mar menceritakan kepada kami, dari Jābir al-Ju'fī, dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās, Rasulullah saw bersabda: tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain." (HR. Ibn Mājah, nomor 2332)

حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن جابر عن عن ابن عبّاس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا ضرر ولا ضرار وللرجل أن يجعل خشبة في حائط

[118]Dikutip dari *Mausu'ah al-Ḥadīth al-Syarīf* versi 2000

جاره والطريق الميتاء سبعة أذرع (رواه أحمد, ٢٧١٩)[119]

> "Ahmad berkata: 'Abd ar-Razzāq menceritakan kepada kami, Ma'mar memberi kepada kami, dan Jābir, dari 'Ikrimah dari Ibn 'Abbās, ia berkata bahawa Rasulullah bersabda: tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain, dan bagi seorang laki-laki hendaknya menjadikan sepotong kayu dinding tetangganya dan jalan yang dilewati keranda tujuh hasta". (HR. Ahmad, nomor 2719)

Konsep kemaslahatan ini sebenarnya telah lama dikenal dalam khazanah keilmuan Islam sejak masa awal. Sebagaimana ijtihad Umar bin Khaṭṭāb yang kerap berbeda pendapat dengan kebanyakan para sahabat, seperti pengampunan seorang pencuri dari potong tangan, pembatasan waktu pengiriman tentara, tidak memberikan harta rampasan perang kepada prajurit Islam, dan sebagainya. Umar kerap mantakwil ayat-ayat yang dianggap *qaṭ'i*/ jelas maksudnya berdasarkan alasan yang kuat. Ia tidak memberlakukan hukum potong tangan bagi pencuri pada masa paceklik dan memandang pelaksanaan hukum potong tangan pada saat demikian adalah kezaliman.[120]

Menariknya, imam al-Ghazali/ Abū Ḥāmīd al-Ghazali (w. 1111 M), meski terkenal intelektual yang cenderung literal, namun

---

[119]Dikutip dari *Mausu'ah al-Ḥadīth al-Syarīf* versi 2000

[120]Lihat misalnya dalam surat al-Maidah: 38 Allah memerintahkan potong tangan bagi pencuri. "*laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan*"

ia juga kerap menggunakan *ta'wil* yang dapat dikatakan subjektif dalam memahami ayat al-Qur'an atau hadis. Misalnya ia menakwilkan hadis "*malaikat tidak akan masuk pada sebuah rumah yang di dalamnya terdapat gambar binatang dan anjing*". Al-Ghazali memberi arti hadis ini dengan orang yang jiwanya keji seperti binatang tidak akan memperoleh kedamaian.[121] Hal ini bukti bahwa al-Ghazali telah melakukan penyeberangan (*i'tibār*) dari fenomena (ungkapan lahir) suatu teks menuju (ungkapan batin). Penyeberangan ini dilakukannya melalui pendayagunaan akal intuitif dan akal rasional.

Di samping itu, ada juga *ta'wīl* yang dapat diklasifikasikan sebagai model *ta'wīl* subjektif, yaitu *ta'wīl bā'id* (*ta'wīl* yang jauh). *Ta'wīl* jenis ini secara bahasa sesungguhnya tidak tepat, tetapi bisa dibenarkan karena ada hubungan logika. Misalnya *ta'wīl* di kalangan mazhab Hanafiyah tentang "memberi makan 60 orang miskin" sebagai denda keagamaan bagi orang yang melakukan hubungan seksual di waktu siang hari di bulan Ramadhan, di-*ta'wīl* dengan "memberi makan kepada seorang yang miskin dalam 60 hari." Atau mengartikan keharusan mendistribusikan zakat kepada delapan golongan *mustahiq* (penerima zakat) dengan mendistribusikannya pada sebagian saja.[122]

---

[121]Oman Fathurrahman, *Itḥāf Al-Dhakī* karya Ibrāhī Al-Kurānī (Bandung: Naoura Books, 2012), 73.

[122]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern.237*

BAB III
HERMENEUTIKA DAN *TA'WĪL* MODERAT: ANTARA REKONSTRUKTIF DAN KONSTRUKTIF

Beragam corak dan model hermeneutika dan *ta'wīl* sebagaimana dijelaskan dalam bab sebelumnya, telah memberi dampak yang cukup signifikan dalam perkembangan dan dialektika akademik tentang hermeneutika dan *ta'wīl* hingga mutakhir ini. Meskipun terjadi beragam kecenderungan dan perdebatan yang cukup mencolok, namun semuanya dalam rangka memperoleh makna yang optimal dengan tetap berpijak pada teks. Terjadinya dua kutub yang saling berseberangan; rekonstruktif (objektif) dan konstruktif (subjektif), memberi konsekuensi logis akan hadirnya corak baru yang boleh dikatakan distingtif, yaitu hermeneutika yang menjembatani keduanya, atau apa yang disebut oleh Ricoeur dengan *in medias res*, suatu sikap mengambil jalan tengah di antara beragam model dan corak yang saling bertentangan. Inilah yang penulis sebut sebagai hermeneutika (*ta'wīl*) moderat.

Memang istilah ini (moderat) tidak begitu dikenal, atau bisa dikatakan belum ada di dalam literatur akademik baik dalam kajian hermeneutika maupun *ta'wīl*. Akan tetapi, jika mengacu pada pemikiran hermeneutika Ricoeur dan konsep *ta'wīl* al-Jurjānī, boleh dikatakan model ini dapat dinisbatkan kepada pemikiran keduanya.[1] Hal ini karena baik Ricoeur maupun al-Jurjānī sama-

---

[1]Pemikiran Ricoeur bisa dilihat dalam bukunya *Le Conflict des interpretation. Essais d'hermeneutique* (Konflik Interpretasi, Esai tentang Hermeneutika, 1969) yang juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Conflict of Interpretations Essays in Herme-*

sama mengambil jalan tengah di antara beragam corak hermeneutika dan *ta'wīl* yang berkembang sebelumnya. Ricoeur misalkan menjembatani atau menyintesiskan antara kedua ragam hermeneutika modern; objektif dan subjektif.[2] Ia sependapat dengan kelompok objektif bahwa hermeneutika adalah kajian untuk menyingkap makna objektif dari teks-teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca. Namun, di sisi lain ia juga sependapat dengan kelompok subjektif bahwa cakrawala pengkaji teks merupakan acuan utama dalam memahami teks meskipun secara subjektif.[3] Karena itu, pengkaji teks menurutnya harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri, tetapi juga harus tetap berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa segala kekhususan ruang dan waktunya.

Begitu juga dengan al-Jurjānī, yang dalam pengkajian teks sastra lebih mengutamakan keindahan *ma'nā* daripada keindahan *lafaẓ*, lebih mementingkan ilmu *ma'āni* dan *bayān*, ketimbang *badi'* (*muhassināt al-lafziyyah*) dalam keindahan sastra. Di satu sisi, ia menekankan pentingnya mengkaji *ma'nā* kata/kalimat yang dibentuk karena keserasian antar *ma'nā* kata dan antar *ma'nā* frase (*naẓam*). Namun, di sisi lain ia juga menekankan pentingnya *ma'nā* kedua (*ta'wīl*), baik karena kebiasaan, keharusan struktur, maupun pengaruh bunyi. Karena itulah al-Jurjānī berpandangan bahwa dalam pengkajian teks sastra, seorang pengkajinya tidak saja harus

---

neutics. Sedangkan konsep *ta'wīl* Al-Jurjānī bisa dilihat dalam karya monumentalnya *Dalāil al-I'jaz Fī 'Ilmi al-Ma'āni* dan *Asrār al-Balāgah.*

[2]Farida Rukan Salikun, *Paradigma Baru Hermeneutika Kontemporer Paul Ricoeur* (Jurnal Hermeneutik, Vol.9, No.1, Juni 2015), 162-163.

[3]Pemikiran kelompok objektif terutama dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilo Betti (1890-1968). Sedangkan kelompok subjektif diperkenalkan oleh tokoh-tokoh modern seperti Martin Heidegger (1889-), Hans Georg Gadamer (1900-2002), dan Roland Barthes (1915-1980). Lihat: Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 9-10.

menguasai ilmu retorika (*balāgah*), puisi (*shī'ir*), prosa (*nathar*), dan sintaksis (*nahwu*), tetapi juga *ta'wīl*.[4]

Dari itulah, untuk melanjutkan pada pembahasan yang lebih komprehensif dari pemikiran kedua tokoh tersebut, maka selanjutnya bab ini akan menjelaskan lebih lanjut tentang hermeneutika dan *ta'wīl* moderat dalam kerangka pemikiran Paul Ricoeur dan Abdul Qāhir al-Jurjānī. Di samping itu penulis juga akan menyajikan sketsa biografi intelektual dan latar sosial kehidupan al-Jurjānī dan Paul Ricoeur serta pandangan-pandangan keduanya terhadap perkembangan dan seputar hermeneutika dan *ta'wīl*.

A. Hermeneutika Moderat (*In Medias Res*) Paul Ricoeur

Paul Ricoeur memainkan peran penting dalam merumuskan hermeneutika kontemporer. Salah satu sumbangsihnya adalah merumuskan konsep hermeneutika moderat yang menjadi varian baru dari beragam hermeneutika yang ada sebelumnya. Konsep hermeneutika moderat yang ditawarkannya tergolong unik (*distingtif*), bahkan menurut Bleicher,[5] hermeneutika model ini dapat dikatakan sebagai hermeneutika yang mengarah pada perspektif baru, yakni di luar model atau varian hermeneutika yang kerapkali "konflik". Corak hermeneutika ini menjadi sintesa di antara beragam hermeneutika yang berkembang sebelumnya (objektif dan subjektif). Inti pemikiran dalam teori hermeneutika moderat adalah mengambil jalan tengah di antara dua kecenderungan yang saling berseberangan tersebut.

Dalam pandangan hermeneutika moderat, sebagaimana menurut Ricoeur, bahwa pengkaji teks mesti bersikap *in medias res* yaitu selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak pula di depan. Lebih lanjut Ricoeur mengatakan bahwa dalam menginterpretasi

---

[4]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2009), 225-226.

[5]Lihat: Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

teks, seorang pengkajinya tidak harus seolah-olah berhadapan dengan teks yang beku, tetapi harus membaca ke dalam teks. Ia harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindari keterlibatannya, sebab konsep-konsep itu dapat diubah atau disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks. Namun, di sisi lain Ricoeur masih berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa segala kekhususan ruang dan waktunya.[6]

Dalam implementasi jalan tengah ini, Ricoeur menjembatani hermeneutika romantis ala Schleiermacher hingga Dilthey dengan hermeneutika filosofis ala Heidegger. Selaras dengan Dilthey, Ricoeur menempatkan hermeneutika sebagai kajian terhadap ekspresi-ekspresi kehidupan yang terbakukan dalam bahasa (*linguistically fixed expression of life*). Namun, ia tidak berhenti pada langkah psikologis untuk merekonstruksi pengalaman penulis sebagaimana pendapat Schleiermacher, maupun usaha untuk menemukan diri sendiri pada orang lain sebagaimana pemikiran Dilthey, melainkan juga untuk menyingkap potensi 'Ada' atau 'Eksistensi' sebagaimana pemikiran Heidegger.[7] Dari tangan Ricoeur kemudian praktik pemahaman teks tidak saja berkutat pada ranah epistemologis, melainkan merambah ke ranah ontologis.

Tampaknya, sikap yang disarankan Ricoeur untuk senantiasa mengambil jalan tengah (*in medias res*) tidak hanya berlaku dalam kajian hermeneutika semata. Faktanya, Ricoeur juga kerap mengambil jalan tengah di antara beragam pemikiran filsafat seperti menyintesiskan teori fenomenologi tendensi metafisik ala Husserl dengan fenomenologi eksistensial ala Heidegger. Ia juga memadukan antara fenomenologi Jerman dan strukturalisme

---

[6]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 225-226.

[7]Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam Nafisul Atho dan Arif Fahruddin (ed), *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 223.

Perancis, yaitu antara tendensi metafisis Cartesian dari Husserl dan tendensi eksistensial dari Heidegger. Sedangkan dari strukturalisme ia mengadopsi baik aliran linguistik Ferdinand de Saussure (terkait konsep *langue* dan *parole*), maupun aliran antropologis yang dikembangkan oleh Levy-Strauss.[8]

Cara Ricoeur menyistesiskan beragam pemikiran hermeneutika bahkan filsafat secara lebih luas, merupakan ide-ide yang distingtif, sehingga wajar jika para pengkaji hermeneutika kerapkali mengkategorikannya pada posisi yang berbeda dari para filsuf atau ahli hermeneutika sebelumnya. Richard E. Palmer, Don Ihde, Patrick L. Bourgouis, dan Josep Bleicher[9] misalnya, mengkategorikan Ricoeur ke dalam perspektif baru, yakni di luar model atau varian hermeneutika yang kerapkali berseberangan. Pengkategorian tersebut menurut E. Palmer wajar, karena Ricoeur, memiliki kerangka berpikir dan perspektif yang lebih luas dari tokoh hermeneutika sebelumnya. Sehingga dari kontruksi pemikiran Ricoeur ini, dapat dikatakan bahwa ia adalah tokoh yang memiliki kecenderungan moderat. Ricoeur tidak ingin terjebak pada model ataupun kelompok yang cenderung berseberangan di antara yang lain, karena itulah pemikirannya dapat dikatakan moderat.

Pembahasan berikut ini akan mencoba mengangkat model hermeneutika ala Ricoeur. Namun untuk lebih mengkomprehensif-

---

[8]Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), 363.

[9]Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: North Western University Press, 1969). Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston: North Western University Press, 1971). Patrich L. Bourgouis, *Extension of Ricoeur's Hermeneutics* (Netherland: The Hague, 1974). Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London Routledge & Kegan Paul, 1980). Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

kan pembahasan, maka akan lebih dulu dikenalkan secara ringkas biografi intelektual Paul Ricoeur, karya dan pemikirannya baik sebagai seorang ahli hermeneutik maupun filsuf yang terkenal, kemudian pandangan-pandangannya seputar hermeneutik yang meliputi persoalan simbol, teks dan interpretasi. Semua itu dibahas dalam rangka memperkuat keutuhan cakrawala pemikiran Paul Ricoeur supaya dapat dipahami dengan baik karena karya-karyanya senantiasa berhubungan erat dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang melingkupi kehidupannya.

1. Sketsa Biografi Intelektual Paul Ricoeur

Paul Ricoeur dikenal sebagai seorang filsuf dan tokoh hermeneutik asal Perancis yang terkemuka, terutama di era kontemporer ini. Selain itu, ia kerap menyumbangkan gagasan pemikirannya dalam bidang politik, sosial, kultural, edukatif, dan teologis.[10] Ia lahir di kota Valence di Selatan Lyons, Prancis pada 27 Februari 1913. Ia berasal dari sebuah keluarga yang menganut agama Kristen Protestan taat, sehingga masyarakat kerap menganggapnya sebagai intelektual dan cendekiawan Protestan Prancis terkemuka. Ricoeur dibesarkan oleh kakek dan neneknya di daerah Rennes karena ibu dan ayahnya meninggal saat ia kecil. Ibunya meninggal saat melahirkan Ricoeur dan ayahnya gugur dalam Perang Dunia II. Demikian juga dengan saudari perempuannya yang meninggal karena penyakit TBC saat Ricoeur masih remaja.

---

[10]Dalam bidang agama ia dianugerahi doktor teologi *Honoris Causa* (1968) oleh Universitas Katolik Nijmegen, Nederland. Ricoeur juga kerap diundang sebagai pembicara pada kongres, seminar dan loka karya (di dalam dan luar negeri) tentang berbagai tema dalam perspektif filosofisnya. Ia juga banyak menulis di majalah *Esprit* yang didirikan oleh Emmanuel Mounier pada tahun 1932 dan majalah *Cristianisme Social*, sebuah organisasi gerakan sosial Protestan di Perancis. Sedangkan pemikirannya di bidang politik, tertuang dalam karya-karyanya yang dikumpulkan dalam buku *Histoire et Verite* (Sejarah dan Kebenaran, 1955). Lihat: K. Beertens, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid II (Jakarta: Gramedia, 1987), 441.

Intelektualitas Ricoeur berawal dari pertemuannya dengan Dalviez di Lycee, seorang filsuf berhaluan Thomistis yang terkenal dan seorang Kristen pertama yang mengadakan suatu studi besar tentang psikoanalisis Sigmund Freud.[11] Ricoeur memperoleh gelar sarjana S1 pada tahun 1933 dengan gelar kesarjanaan *'licence de philosopie'*. Dengan gelar lisensi tersebut ia kemudian mendaftar-kan diri menjadi mahasiswa S2 di Universitas Sorbonne, dan pada tahun 1935 memperoleh gelar *'aggregation de philosopie'* (keang-gotaan atau ijin menjadi anggota suatu organisasi dalam bidang filsafat).[12] Selain itu, ia juga mempelajari eksistensialisme di Paris ketika berkenalan dengan Gabriel Marcel, seorang tokoh eksisten-sialis terkemuka yang kemudian banyak memengaruhi pemikiran Ricoeur.

Setelah menyelesaikan studi S2, ia mengajar di Colmar selama satu tahun, setelah itu ia mengikuti wajib militer (antara 1937-1939). Sayangnya, tak lama dari itu ia masuk kembali ke dalam militer Prancis, ia dijadikan tahanan sampai akhir perang hingga tahun 1945. Tampaknya menjadi tahanan bukan berarti akhir dari kegigihannya mengkaji filsafat, Ricoeur bahkan di tahanan Jerman tetap membaca dan mempelajari pemikiran Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), dan Karl Jaspers (1883-1969). Di dalam penjara tersebut ia mendirikan "universitas" tidak resmi yang di dalamnya para tahanan diorga-nisasi untuk saling memberikan kuliah dan melakukan penelitian ilmiah.

Padahal di penjara Jerman sangat sulit untuk memperoleh buku selain buku-buku Jerman, maka dari situlah ia membaca pemikiran Husserl dan menerjemahkan buku pendiri fenomenologi itu, *Idden* (ide-ide, 1913) ke dalam bahasa Perancis dengan me-

---

[11]Zaenal Arifin, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur* dalam Nafisul 'Atho dan Arif Fahruddin, *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 249.

[12]Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogya-karta: Kansius, 1995), 103.

manfaatkan ruang kosong dalam pinggirian buku tersebut karena tak ada kertas. Meskipun dalam keadaan tidak nyaman, ia bersama dengan rekan-rekannya menulis studi perbandingan antara pemikiran Karl Jaspers dan Gabriel Marcel.[13] Berkat kegigihannya, ia bersama para tahanan lainnya mampu mendirikan perpustakaan dengan 4.000 buku.

Sesudah perang dunia ke II, Ricoeur meneruskan kehidupan akademiknya dengan menjadi dosen filsafat di College Cevinol, sebuah pusat Protestan internasional untuk pendidikan dan kebudayaan di Chambonsur Lignon, Haute Loire.[14] Berkat keahliannya dalam bidang filsafat, Ricoeur pada tahun 1948 menggantikan kedudukan Jean Hyppolite dalam mengepalai bidang sejarah filsafat di Universitas Strasbourg. Karir awal Ricoeur mengkaji filsafat adalah dalam konteks di mana iklim pemikiran filsafat Eropa didominasi oleh tokoh-tokoh seperti Husserl, Heidegger, Jassper dan Marcel. Merekalah yang kemudian mewarnai pemikiran filsafat Ricoeur.

Pada tahun 1950, Ricoeur meraih gelar doktor berkat karyanya bagian pertama *Philosophie de la volonte. Tome I: le Volontaire et l'involontaire* (Filsafat kehendak. Bagian I: Kesengajaan dan Ketaksengajaan, 1950) dan keberhasilannya menerjemahkan pemikiran Husserl *Ideen I* dengan pendahuluan dan komentar yang telah dikerjakaan ketika dalam tahanan di Jerman. Pada tahun itu, tesis utamanya dibukukan dengan judul yang sama. Dalam buku itu, Ricoeur membahas suatu "deskripsi murni" tentang kehendak dan aktus-aktusnya. Deskripsi murni dipahami dalam arti fenomenologis, yaitu deskripsi dari sudut pandangan subjek bagi

[13]Ia bersama sahabat dan teman tahanannya, Mikel Dufrenne, menulis buku *Karl Jaspers el La Philosophie de I'Existence* (1947). Pada saat bersamaan, diterbitkan juga buku *Gibriel Marcel et Jaspers*. Buku ini merupakan sebuah studi perbandingan antara dua tokoh eksistensialisme yang menarik banyak perhatian pada masa itu.

[14]Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat,* 104.

sesuatu yang tampak. Dengan dua karyanya ini, Ricoeur dinobatkan sebagai tokoh ahli fenomenologi terkemuka.[15]

Ketekunannya dalam dunia akademik, dalam hal ini filsafat, tidak cukup sampai di situ, di mana Ricoeur telah dikenal sebagai tokoh besar dalam filsafat. Bahkan untuk mengembangkan intelektualitasnya, Ricoeur memiliki rutinitas tahunan dengan membaca karya-karya lengkap salah seorang filsuf besar setiap tahun: mulai dari Plato, Aristoteles sampai kepada Kant, Hegel, dan Nietzshe. Berkat kegigihannya mempelajari pemikiran tokoh-tokoh filsafat tersebut, maka tak heran jika Ricoeur memperoleh pengetahuan filsafat yang mendalam baik filsafat Yunani klasik hingga filsafat modern Barat.

Selain itu, Ricoeur juga menekuni kajian filsafat analitis, seperti pemikiran Ludwig Wittgenstein, John L. Austin, Searle, dan tokoh-tokoh filsafat bahasa lainnya. Ia juga menyoroti berbagai kajian akademik lainnya, seperti politik, sosial, budaya, pendidikan hingga teologi. Berkat keluasan pengetahuannya, ia kerap menjadi narasumber di berbagai kongres, seminar, dan lokakarya, baik di dalam maupun di luar negeri, sebagai filsuf yang menyoroti berbagai tema dalam perspektif filsafat. Puncaknya, pada tahun 1955 ia menerbitkan buku yang terdiri dari banyak karangannya tentang masalah-masalah sosial dan politik berjudul *Histoire et verite* dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *History and Truth* (1965).

Pada tahun 1945 sampai 1948 Ricoeur mengajar di Le Chambon, antara tahun 1948 sampai 1955 di Strasbourg dan di tahun 1956 di Sorbonne. Pada tahun yang sama, 1956, Ricoeur diangkat menjadi guru besar bidang filsafat di Universitas Sorbonne. Ketika itu ia belum begitu dikenal. Ricoeur kemudian semakin dikenal berkat karyanya berjudul *Philosophie de la volonte. Tome II: Finitude et culpabilite* (Filsafat kehendak. Bagian II: Keterbatasan dan kebersalahan) yang mencakup dua bagian, yaitu *L'hom-*

---

[15]Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur* (Yogyakarta: LkiS, 2015), 49.

me fallible[16] (Manusia yang Dapat Bersalah) dan *La Symbolique du mal*[17] (Simbolisme Kejahatan) yang terbit pada tahun 1960. Menurut Ricoeur, buku ini merupakan penelitian terhadap filsafat bahasa yang komprehensif yang dapat menjelaskan multifungsi tindakan manusia dalam menandai sesuatu, juga pada inter-relasi antara bahasa dan manusia.

Ricoeur menjelaskan buku ini dengan mengatakan: *The search for a comprehensive philosophy of the language that can account for the multiple functions of the human act of signifying and for all their interrelations.*[18] Setelah menyelesaikan buku *Philosophie de la volonte* jilid I dan II, ia kemudian mengalihkan keseriusannya pada masalah-masalah lain, khususnya dalam bidang bahasa, yaitu hermeneutika. Menurutnya, metode fenomenologi tidak mungkin diterapkan ketika berefleksi tentang kejahatan dalam membahas *Philosophie de la volonte.*[19]

Adapun karya lain yang ia tulis ketika itu, terutama pada tahun 1965 adalah berjudul *D'l'interpretation. Essai su Sigmund Freud* (Tentang Interpretasi. Esai tentang Sigmund Freud, 1965).[20] Buku ini juga merupakan karya besar Ricoeur yang ditulis dari ceramah-ceramahnya yang diberikan pada saat di Yale University Leuven, Belgia pada tahun 1962. Dalam buku itu, Ricoeur

---

[16]Buku ini membahas eksistensi manusia dari sudut metode fenomenologi Husserl dan metode transendental Kant. Buku ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Fallible Man: Philosophy of the Will*, (trans.) Charles Kelbley, (1965).

[17]Buku ini membahas tentang kejahatan konkret di dalam eksistensi manusia dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Simbolism of Evil*, (trans.) Emerson Buchanan, (1967).

[18]Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Cristian University Press, 1976), viii.

[19]Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur,* 51

[20]Buku ini juga diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris berjudul *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation; Freud dan Filsafat: Esai tentang Interpretasi*, (ed.) Denis Savage (1970) Lihat: F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Depok: PT Kanisius, 2015), 237-239.

membahas kebersalahan manusia dengan hermeneutika yang dipraktikkan dalam teori psikoanalisis Freud dan strukturalisme. Selaras dengan perubahan besar dalam situasi filosofis di Prancis, perhatian Ricoeur untuk fenomenologi dan eksistensialisme kemudian bergeser dengan munculnya studi tentang strukturalisme. Pada tahun yang sama, Ricoeur menerbitkan buku tentang hermeneutika eksistensial dan hubungannya dengan kajian fenomenologi, yang berjudul *Existence et hermeneutique*.[21]

Pada tahun 1966, Ricoeur mengajukan permohonan agar Universitas Sorbonne dipindah ke Nanterre, suatu wilayah pinggiran kota Paris, dan permohonan itu dikabulkan hingga Universitas Nanterre menjadi kampus perluasan dari universitas Sorbonne. Menurut Ricoeur, pendirian universitas tersebut penting dilakukan karena pembaharuan perguruan tinggi merupakan keniscayaan, berikut pembaruan dalam metode pengajaran, dan tempat tinggal bagi para mahasiswa dan para tenaga pengajar. Pun demikian, bahwa secara eksternal, universitas Sorbonne sudah lama tidak sanggup menampung jumlah mahasiswa yang setiap tahun terus bertambah banyak. Di samping itu, sekitar tahun 1950-an pemerintah Prancis sudah merencanakan universitas baru di Nanterre.

Dua tahun kemudian dari pendirian kampus Nanterre, terjadi revolusi besar mahasiswa. Kampus Nanterre dengan gedung-gedung beton raksasa di tengah perkampungan buruh, yang diharapkan menjadi kampus pembaharuan justru yang terjadi sebaliknya. Dari kampus tersebutlah mahasiswa kiri berdemonstrasi dan menguasai universitas sampai mengundang intervensi pihak kepolisian. Bahkan, dalam gerakan revolusi tersebut, gerakan mahasiswa hampir menjatuhkan kekuasaan pemerintahan Jenderal De Gaulle. Ironisnya, gerakan revolusi mahasiswa tersebut dipelopori oleh mahasiswa-mahasiswa Ricoeur. Ia mendukung harapan mahasiswa untuk pembaharuan yang lebih radikal.

Pada tahun 1969 Ricoeur diangkat menjadi dekan fakultas sastra di kampus tersebut dengan menggantikan dekan pada masa

[21]Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Existence and Hermeneutics*, (trans.) Kathleen Mclaughlin.

itu yang mundur karena adanya kerusuhan. Pada waktu itu, kampus tersebut didominasi kelompok-kelompok ekstrem kiri. Ricoeur dianggap sebagai profesor yang terpercaya dan populer di kalangan mahasiswa dan dinilai sebagai sosok yang tepat untuk mengatasi krisis di kampus tersebut. pada saat itu Ricoeur mempublikasikan buku monumentalnya yang berjudul *Le Conflict des interpretation. Essais d'hermeneutique* (Konflik Interpretasi, Esai tentang Hermeneutika, 1969).[22] Sayangnya, hanya setahun ia menjabat (Maret 1969-Maret 1970) Ricoeur kemudian meletakkan jabatannya dan lebih memilih pindah ke Universitas Louvain di Belgia.[23]

Baginya, masa itu merupakan suatu periode yang berat di mana akibat adanya kerusuhan yang acapkali terjadi, polisi turut ikut intervensi. Bahkan di luar persetujuan dekan, polisi masuk ke dalam gedung-gedung universitas dan bertindak anarkis terhadap para mahasiswa. Apalagi, di tengah hiruk-pikuk kerusuhan dan stabilitas keamanan yang rentan konflik, Ricoeur terkena serangan jantung. Alasan inilah yang kemudian membuatnya mengajukan surat permohonan untuk dibebaskan dari jabatannya dalam sebuah surat dramatis yang ditujukan kepada Menteri Pendidikan Prancis ketika itu.[24]

Setelah pengalaman buruk itu, Ricoeur mengajar sebagai Profesor tamu di Universitas Leuven, Belgia. Namun, sekitar tiga tahun kemudian, ia kembali ke Nanterre, yang sekarang berubah menjadi universitas Paris X. Di samping itu, Ricoeur juga mengajar setiap tahun di Universitas Chicago sebagai profesor luar biasa. Di Paris, ia menjadi direktur *Centre d'edudes Phenomenologiques et Hermeneutiques* (Pusat Studi tentang Fenomenologi dan Hermeneutika). Pada periode inilah puncak prestasi Ricoeur dengan

---

[22]Dalam buku itu Ricoeur menjelaskan hermeneutika yang berkaitan dengan semiotika. Lihat: Kees Beertens, *Filsafat Barat Abad XX,* jilid II (Jakarta: Gramedia, 1987), 441.

[23]Zaenal Arifin, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur,* 251.

[24]Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur,* 53

banyak menaruh perhatian pada masalah-masalah filsafat bahasa dan hermeneutika.[25]

Pada tahun 1975 Ricoeur menerbitkan sebuah buku tebal berjudul *La metaphore vive L'ordre Philosophique*. Buku tersebut berisi delapan studi tentang metafora dengan mengikutsertakan hasil penelitian linguistik, retorika lama dan baru, semiotik, hingga filsafat bahasa. Kemudian, pada tahun 1976, ia mempublikasikan buku *Discourse and the Surplus of Meaning: Interpretation Theory*, sebagai sebuah penghargaan kepada Universitas Kristen Texas dalam memperingati 100 tahunnya. Buku tersebut merupakan kumpulan tulisannya saat memberikan kuliah di Universitas Kristen Texas pada 27-30 November 1973, ditambah hasil *workshop* tentang interpretasi dan simposium tentang bahasa pada tahun 1975 di Universitas yang sama. Dalam buku tersebut ia juga membahas "keutuhan bahasa manusia dalam pandangan keragaman fungsi-bahasa integral" (*the unity of human language in view of this diversity of function-integral language*).

Pada tahun 1983, Ricoeur menerbitkan buku *Temps et recit. Tome* jilid *I-III* (Waktu dan Cerita. Bagian I-III, 1983-85). Pada tahun 1991 buku itu diberi anak judul *L'intrique et le recit historique* (Plot dan Cerita Sejarah). Dalam buku pertama, ia membahas hubungan timbal balik antara narativitas dan temporalitas. Kemudian ia menulis buku jilid II pada tahun 1984 dengan judul *Temps et recit. La configuration dans le recit de fiction* (Waktu dan Cerita: Konfigurasi dalam Cerita Fiksi). Di buku jilid II tersebut Ricoeur menjelaskan narativitas dalam fiksi atau dalam kesusastraan. Dan baru ia menulis jilid III pada tahun 1985 dengan judul *Temps et recit. Le temps reconte* (Waktu dan Cerita: Waktu yang diceritakan). Dalam ketiga jilid buku tersebut Ricoeur

---

[25]Kaelan, *Fisafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta Paradigma Yohyaakarta, 2002), 202.

membahas bagaimana pengalaman waktu sehari-hari dimodifikasi melalui pengaruh cerita, baik sejarah maupun fiktif.[26]

Pada tahun 1986, Ricoeur mempublikasikan buku berjudul *Du texte a I'action. Essais d'hermeneutique*.[27] Buku tersebut berisi sepuluh judul tulisannya yang sudah diterbitkan dalam buku *Hermeneutics and Interpretation*. Pada tahun yang sama, ia mendapatkan kehormatan untuk berceramah pada *The Gifford Lectures* yang sangat prestius dengan judul *On Selfhood: The Question of Personal Identy* di Universitas Edinburgh, Skotlandia. Pada tahun 1990, Ricoeur membuahkan pikiran-pikiran yang lebih kreatif mengenai hermeneutika, yang termuat dalam buku *Poetics of The Will*.

Pada tahun yang sama, Ricoeur juga mempublikasikan sebuah buku berjudul *Soi-meme comme un autre* (Diri sendiri sebagai yang lain, 1990). Buku ini berisi dari hasil ceramah di Universitas Edinburgh, Skotlandia, Universitas Munchen, Jerman, Universitas Roma, Italia dan berbagai tempat lain. Buku tersebut terdiri atas sepuluh studi besar sebagai suatu puncak terakhir dalam kariernya di bidang filsafat. Dalam buku itu, ia menjelaskan suatu hermeneutika tentang "kedirian" (*selfhood*) manusia.[28]

Tak sampai di situ, pada tahun 1995 Ricoeur juga sempat menulis buku dengan judul *Le Juste I. Esprit* (Yang Adil I. Roh, 1995) dan di tahun 1997 ia menulis buku berjudul *L'ideologie et l'utopie* (Ideologi dan Utopia, 1997). Pada tahun 2001, sebagai lanjutan buku pertamanya, Ricoeur menulis buku, *Le Juste II. Esprit* (Yang Adil II. Roh, 2001), buku ini merupakan jilid II dari

---

[26]Tiga jilid buku tersebut telah diuterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *Time and Narrative*, Trans. Kathleen McLaughlin and David Pellauer, (1984).

[27]Dalam buku tersebut Ricoeur membahas hermeneutika dalam hubungannya dengan memahami teks dan memaknai tindakan manusia. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa inggris dengan judul *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, Trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson, (1991).

[28]Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur*, 54-55

lanjutan buku pertamanya. Dan menjelang meninggalnya, Ricoeur pun sempat mempublikasikan sebuah buku berjudul *Sur la traduction* (Tentang Penerjemahan, 2004).[29]

Selain menulis dan mengajar, Ricoeur juga merupakan anggota dari beberapa lembaga akademis dan mendapat penghargaan dari *The Hegel Award*, Stuttgart; *The Karl Jaspers Award* , Heidelberg; *The Leopold Lucas Award*, Tubingen; dan *The Grand Prix de Metaphysique et de Morale*. Ia juga bersama Francois Wahl menjadi editor pada *L'ordre philosophyque* di Paris. Di tahun 1999, Ricoeur dinobatkan sebagai pemenang hadiah *Balzan Price for Philosophy*, karena kapasitasnya memberikan seluruh tema dan indikasi filsafat abad ke-20. Dan terutama karena menguraikan kembali filsafat ke dalam sebuah sintesis orisinil yang bermuara pada bahasa.[30]

Pemberian penghargaan tersebut makin meneguhkan bahwa Ricoeur merupakan seorang tokoh filsuf kontemporer yang mampu menjelaskan secara komprehensif filsafat dalam ranah bahasa. Ia juga termasuk tokoh yang kerap diperbincangkan dalam ranah akademis di berbagai dunia. Faktanya, berbagai studi tentangnya ditulis dan diperbincangkan baik dalam penelitian ilmiah, seminar maupun di berbagai tempat akademik lain, baik oleh personal insidentil maupun secara kolektif sistematis oleh lembaga-lembaga penelitian ilmiah maupun perguruan tinggi.

Dan, pada akhirnya Ricoeur meninggal pada tanggal 20 Mei 2005 dan dimakamkan di Chatenay Malabrym Prancis. Kepergiannya merupakan peristiwa yang menggegerkan dunia filsafat. Bahkan, Perdana Menteri Prancis ketika itu, Jean Poerre Raffarin turut berduka cita dan meluapkan kesedihannya dengan mengatakan

---

[29]F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, 239.

[30]Lihat: Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam Paul Ricoeur, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (terj.) Musnur Hery Yogyakarta: IRCiSoD, 2002), 200.

telah kehilangan tokoh filsuf Eropa besar yang bertalenta.[31] Tentu saja, kepergiannya tidak berarti karya-karyanya redup. Bahkan hingga kini, masih banyak karya-karyanya yang tetap hidup yang belum dimuat secara lebih lengkap dalam penelitian ini.

2. Pemikiran Hermeneutika Paul Ricoeur

Secara garis besar, pemikiran Paul Ricoeur dapat diklasifikasikan ke dalam dua cabang filsafat, yaitu filsafat manusia dan filsafat bahasa. Pengklasifikasian ini bersumber dari beragam karya-karya yang telah ditulisnya sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan riwayat hidup Ricoeur. Pemikiran Ricoeur tentang filsafat manusia terdapat dalam karya-karyanya seperti *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary, Fallible Man: Philosophy of the Will,* dan *The Symbolism of Evil.*

Adapun pemikiran Ricoeur tentang filsafat bahasa, termasuk di dalamnya adalah hermeneutik, terdapat dalam karya-karyanya seperti *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics, Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation, The Rule of Metaphor: Multi-Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language, Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, Time and Narrative, From Text to Action: Essay in Hermeneutics, Hermeneutics and the Human Science: Essay on Language, Action and Interpretation,* dan *Oneself as Another*. Pembahasan ini akan lebih menitikberatkan pada pemikiran Ricoeur yang berkaitan dengan bahasa dalam hal ini adalah hermeneutik.

a. Hermeneutika Sebagai Interpretasi Atas Simbol dan Teks

Ricoeur mendefinisikan hermeneutika sebagai teori pengoperasian pemahaman dalam hubungannya dengan interpretasi teks (*the theory of the operations of understanding in their relation to*

---

[31]Ketika itu Perdana Menteri mengatakan: "*Kini kita telah kehilangan seorang humanis besar Eropa yang sangat bertalenta*". Lihat: Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur,* 48.

the interpretation of texts).[32] Definisi ini merupakan perluasan dari definisi Ricoeur tentang hermeneutika sebelumnya. Di mana dalam buku sebelumnya, *The Symbolism of Evil* dan *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* ia mendefinisikan hermeneutika sebagai interpretasi terhadap simbol-simbol.[33] Menurutnya, ia memperluas definisi tersebut dan lebih memerhatikan pada teks karena teks sebagai penghubung antara tanda dan simbol yang dapat membatasi ruang lingkup hermeneutika.[34]

Adapaun interpretasi menurut Ricoeur merupakan suatu hal yang sangat penting, apalagi jika dihadapkan pada pluralitas makna. Oleh karena itu, penggalian makna yang berlapis-lapis, merupakan pokok persoalan filsafat. Bagi Ricoeur, filsafat pada dasarnya adalah sebuah hermeneutik yang membaca makna yang tersembunyi dalam sebuah teks yang seolah sudah jelas dan mengandung makna.[35] Melalui hermeneutika, Ricoeur berusaha tidak hanya mencari makna yang tersembunyi dari simbol-simbol, melainkan belajar dari simbol dan memperkaya pengetahuannya.

Salah satu keunikan Ricoeur yang membedakannya dengan pakar-pakar hermeneutika sebelumnya ialah ia memiliki perspektif kefilsafatan yang beralih dari analisis eksistensial menuju analisis *eidetik* (pengamatan yang sedemikian mendetail), fenomenologis, historis, hermeneutika, hingga akhirnya menuju ranah semantik. Namun, terdapat dugaan bahwa keseluruhan filsafat Ricoeur pada akhirnya terarah pada hermeneutika. Sebagaimana ia jelaskan

---

[32]Lihat Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 53.

[33]Lihat Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 17.

[34]Masykur Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur,* 64-65.

[35]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974), 22. Lihat juga: Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, M. Syukri (ed) (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 93.

bahwa pada dasarnya keseluruhan filsafat adalah interpretasi terhadap interpretasi.[36]

Menurut Ricoeur, teks adalah "*any discourse fixed by writing*". Istilah "*discourse*" menurut Ricoeur menunjuk kepada teks sebagai "*event*", bukan "*meaning*". Apabila teks hanya diartikan sebagai "*meaning*", maka akan berhenti sebatas makna yang ahistoris dan statis. Akan tetapi, bila teks diposisikan sebagai "*event*", maka teks mencakup makna dan historisnya sekaligus yang hidup dan dinamis.[37] Dalam hal ini Josef Bleicher menyimpulkan beberapa teori teks dalam pandangan Ricoeur. *Pertama*, penulisan akan menetapkan makna (*fixation of meaning*). *Kedua*, dengan penulisan, maka maksud dari pengarang akan berpisah dengan makna teks. Teks akan mengembara dengan dunianya sendiri terlepas dari cakrawala penulis. *Ketiga*, dengan penulisan, teks akan melampaui referensi awal saat disampaikan.[38]

Ricoeur memunculkan dua kata kunci tentang teks yang sangat penting dalam pemikiran hermeneutikanya, yaitu *what is said* (apa yang dikatakan teks) dan *the act of saying* (cara atau proses teks mengungkapkannya). Menurut Ricoeur, makna teks begitu sudah dituliskan menjadi otonom, mandiri, dan lepas sepenuhnya dari konteks pembacanya. Maka secara otomatis, teks berbicara sendiri secara otonom kepada siapapun yang membacanya, yang tentu saja sangat bergantung pada soal intensi, kepentingan, dan kapasitas pembacanya. Konsekuensinya, maksud penulis teks menjadi tidak tersekat pada standar makna apapun. Bahkan menurut Ricoeur, penulis teks sebagai pembaca pertama, dengan makna yang ditulis pada teks, kemudian diterima oleh pembaca kedua, ketiga dan seterusnya, yang niscaya akan terus mengha-

---

[36]Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat,* 105.

[37]Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam *Hermeneutika Transendental Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, 233.

[38]Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosphy and Critique* (London and New York: Routledge, 1993), 230.

silkan pluralitas dan pergeseran makna dari pembaca pertama itu sendiri (pengarang teks).[39]

Menurut Ricoeur, kemandirian dan totalitas sebuah teks dicirikan oleh empat hal. *Pertama*, dalam suatu teks, makna yang terdapat pada apa yang dikatakan (*what is said*) terlepas dari proses pengungkapannya (*the act of saying*). Sedangkan dalam bahasa lisan, kedua proses itu tidak dapat dipisahkan. *Kedua*, makna suatu teks tidak lagi terikat kepada pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Apa yang dimaksud oleh teks tidak lagi terkait dengan apa yang awalnya dimaksud oleh penulisanya (pengarangnya). Bukan berarti penulisnya tidak lagi diperlukan, melainkan maksud penulis terhalang oleh teks yang sudah membaku, sehingga penulis lebih merupakan "pembaca pertama".

Ketiga, karena tidak terikat pada sebuah dialog, maka suatu teks tidak lagi terikat kepada konteks semula (*ostensive reference*), ia tidak terikat pada konteks asli dari pembicaraan. *Keempat*, suatu teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapapun yang bisa membaca, dan tidak terbatas pada ruang dan waktu. Dengan kata lain, suatu teks membangun hidupnya sendiri, karena suatu teks adalah sebuah monolog bukan dialog.[40]

Ricoeur mengatakan bahwa penjelasan dan pemahaman dapat diterapkan pada sisi yang berlainan. Penjelasan (*explanation*) adalah cara kerja yang menghubungkan *metaphor* dengan teks, yaitu pembakuan bahasa lisan kepada bahasa tulis. Sedangkan interpretasi adalah cara kerja dari teks ke *metaphor*, yaitu transkripsi dari bahasa tulis ke bahasa lisan. Lebih lanjut, Ricoeur memperluas konsep teks bukan hanya pada bahasa yang mengendap pada tulisan, melainkan juga kepada setiap tindakan manusia yang

---

[39]Ilyas Supena, *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walingongo, 2012), 155.

[40]Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, 234-235.

memiliki makna, yaitu setiap tindakan manusia yang disengaja untuk mencapai tujuan tertentu.[41]

Pendekatan struktural dan pemahaman hermeneutik dilihat oleh Ricoeur secara dialektik, sebagai dua hal yang saling melengkapi. Pendekatan struktural dilihat oleh Ricoeur sebagai kutub objektif di dalam proses interpretasi yang akan mempersiapkan kutub subjektif yang dinamakan "appropriasi" (kepemilikan kembali). Appropriasi ini yang menjadi ujung dari konsep tentang rentang hermeneutik (*hermeneutical arch*) yang membentang dari kutub objektif dan kutub subjektif atau dari sisi metodologis "*Erklaren*" dan sisi ontologis "*Verstehen*". Dan itu terjadi di dalam konsep Ricoeur tentang teks dan hermeneutika yang bisa dikatakan sebagai puncak dari perjalanan pemikiran hermeneutika Ricoeur.[42]

b. Hermeneutika Fenomenologis: dari Epistemologi ke Ontologi

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa Ricoeur mencoba membangun titik-temu untuk mendamaikan "konflik" antara hermeneutika objektif dan hermeneutika subjektif. Solusi yang hendak ia tawarkan adalah melalui jalur fenomenologi. Penerapan metode fenomenologis ini dalam dunia hermeneutik dilakukan secara dialektik, yakni dari tataran epistemologi interpretasi (*epistemology of interpretation*) yang diperkenalkan oleh Schleiermacher dan Dilthey ke tataran ontologi pemahaman (*ontology of understanding*) yang dijelaskan oleh Heidegger dan Gadamer. Atau dengan kata lain, dari konsep *historical understanding* ke konsep *historical experience*.

Cara yang ditawarkan Ricoeur ini untuk menunjukkan bahwa eksistensi dapat sampai pada ekspresi, makna, dan refleksi hanya melalui penafsiran terus menerus dari seluruh penandaan

---

[41]Ilyas Supena, *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika*, 156.

[42]Zainal Arifin, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam *Hermeneutika Transendental Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, 256.

yang dijelaskan di dalam dunia budaya (*to show thet existence arrives at expression, at meaning, and at reflection on through the continual exegesis of all the significations that come to light in the world of culture*).[43] Melalui cara dialektik ini, maka cara memperoleh makna tidak hanya tentang bagaimana interpretasi itu dilakukan, melainkan bagaimana yang terjadi pada saat seseorang memahami suatu teks. Oleh karena itu, usaha hermeneutik tidak hanya diarahkan untuk mendapatkan sebuah metode interpretasi yang valid dan objektif, tetapi juga pada hakikat dari interpretasi itu sendiri.[44]

Menurut Ricoeur, ada dua jalan untuk mencangkokkan[45] hermeneutika ke dalam fenomenologi. *Pertama*, jalan pendek yaitu ontologi pemahaman seperti yang dikemukakan oleh Heidegger dan Gadamer dalam fenomenologi *Dasein*.[46] *Kedua*, jalan panjang dan sulit. Jalan panjang ini berangkat dari pemahaman Ricoeur tentang bahasa. Menurut Ricoeur, bahasa merupakan fenomena yang tidak subjektif dan tidak pula objektif. Maka lewat bahasa persoalan yang menjadi perdebatan antara subjektif dan objektif dapat dijembatani.[47] Hubungan antara makna dan peristiwa adalah hubungan dialektis. Bahasa tidak berbicara tetapi manusialah yang

---

[43]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation,* 22.

[44]Zainal Arifin, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, 257-258.

[45]Istilah mencangkok (*grafting, greffer*) digunakan oleh Ricoeurr sendiri untuk menandai usahanya menandakan antara hermeneutika ilmu (metodologi) dengan fenomenologi sebagai filsafat (ontologi). Tujuan Ricoeur adalah mengambangkan sebuah hermeneutika yang metodologis sekaligus ontologis. Lihat: Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, 224.

[46]Jalan pendek ini kemudian menghasilkan kesimpulan bahwa pemahaman tidak dilihat sebagai proses subjektif dari manusia berhadapan dengan objek, tetapi merupakan cara berada manusia itu sendiri, sebagaimana pemikiran hermeneutika filosofis. Karena itu, Ricoeur menyebut dengan jalan pendek, karena menghentikan semua diskusi tentang metode.

[47]Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat,* 105.

berbicara dan peristiwa linguistik kadang dalam satu aspeknya menunjuk pada pembicaraan tertentu dan pada satu aspek lainnya menunjuk pada pembicaraan lainnya, dan hubungan antara keduanya adalah hubungan saling berpengaruh.[48]

Melalui bahasa, jalan panjang ini dapat ditempuh dengan tiga langkah. *Pertama*, melalui gerak dari pemahaman yang naif (tahap semantik), yaitu pemahaman pada tingkat ilmu bahasa yang murni. *Kedua*, lewat validasi dari model struktural (tahap refleksi), yaitu pemahaman pada tingkat yang lebih tinggi atau mendekati tingkat ontologi. Dan *ketiga*, tahap pada pemahaman yang mendalam (tahap eksistensial), yaitu pemahaman pada tingkat being atau keberadaan makna itu sendiri.[49] Ketiga langkah ini berkaitan langsung dari penghayatan atas simbol-simbol ke gagasan tentang berpikir dari simbol. Langkah pertama adalah simbolik atau pemahaman dari simbol-simbol. Langkah kedua adalah pemberian makna oleh simbol. Dan langkah ketiga adalah filosofis, yaitu berpikir menggunakan simbol sebagai titik tolaknya.[50]

Dari ketiga tahap pemikiran Ricoeur tersebut dapat dikatakan bahwa langkah itu dapat memecahkan permasalahan-permasalahan dikotomi antara "*Erklaren*" dan "*Verstehen*" melalui konsep dialektikanya yang didasarkan pada analisis linguistik yang ilmiah. Dapat dikatakan pula bahwa hermeneutika Ricoeur telah menjembatani dua kecenderungan besar dalam sejarah hermeneutika, terutama dua kecenderungan yang saling berseberangan di antara pemikiran ahli hermeneutika yaitu hermeneutika objektif dan hermeneutika subjektif.

---

[48]Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, terj. Khoiron Nahdhiyyin (Jakarta: International Center for Islam and Pluralism, 2004), 57.

[49]Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat,* 11.

[50]Zainal Arifin, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, 260.

B. *Ta'wīl* Moderat al-Jurjānī

Dalam tradisi Islam, salah satu tokoh yang dapat dikategorikan sebagai ahli *ta'wīl* yang berkecenderungan moderat adalah Abdul Qāhir al-Jurjānī. Ia merupakan tokoh kritikus sastra yang meniscayakan adanya *ma'nā* kedua (*ta'wīl*). Al-Jurjānī tidak hanya mengharuskan pengkaji teks menguasai bahasa, konteks historis teks, dan ilmu yang terkait dengan isi teks, tetapi juga mengakui bahwa semua teks dapat menghasilkan beragam kemungkinan *ma'nā* (pluralitas makna). Sebagaimana hermeneutika moderat, *ta'wīl* moderat pun memiliki kecenderungan tidak condong kanan dan tidak pula condong kiri. Ia menyintesiskan antara konsep *ta'wīl* yang berkenderungan objektif dengan konsep *ta'wīl* yang berkecenderungan subjektif, antara pentingnya menguasai teori struktur gramatikal bahasa dengan teori fungsional yang dapat mendeteksi *ma'nā majāzi.*

Dalam pengkajian teks sastra, al-Jurjānī lebih mengutamakan keindahan *ma'nā* daripada keindahan *lafaẓ*, lebih mementingkan ilmu *ma'āni* dan *bayān*, ketimbang *badi'* (*muhassināt al-lafziyyah*). Di satu sisi, ia menekankan pentingnya mengkaji *ma'nā* kata/kalimat yang dibentuk karena keserasian antar *ma'nā* kata dan antar *ma'nā* frase (*naẓam*). Namun, di sisi lain ia juga menekankan pentingnya *ma'nā* kedua (*ta'wīl*), baik karena kebiasaan, keharusan struktur, maupun pengaruh bunyi. Karena itulah al-Jurjānī berpandangan bahwa dalam pengkajian teks sastra, seorang pengkajinya tidak saja harus menguasai ilmu retorika (*balāgah*), puisi (*shi'ir*), prosa (*naṣar*), dan sintaksis (*nahwu*), tetapi juga *ta'wīl.*

Tentang konsep *ta'wīl*, al-Jurjānī mengajukan dua persyaratan untuk menemukan *ma'nā*, yaitu dengan konsep gramatik dan logis. Gramatik yang dimaksud adalah pengertian fungsional yang bisa mendeteksi *ma'nā majazi* dari ungkapan ataupun kalimat dengan melihat kesesuaian, keselarasan, dan ketundukan kalimat pada hukum-hukum gramatikal (*tawakhi ma'ānī al-nahwi*). Persyaratan ini meniscayakan pelibatan *i'rab* untuk mengatur keselarasan dan keserasian antara subjek dan objek kata, atau antar

kata benda dengan kata kerja. Terciptanya hubungan yang selaras antar unsur kalimat ini disebut oleh al-Jurjānī dengan *ma'ānī al-nahwi.*[51]

Sementara persyaratan logis yang dimaksud adalah relasi yang dibangun di antara kosa kata dalam kalimat didasarkan atas hubungan subjek dan objek, atau kata benda dengan kata kerja. Keterangan bentuknya pun didasarkan pada pertimbangan situasional dan rasional yang menghadirkan kesempurnaan dan keindahan *naẓam* al-Qur'an yang disebut al-Jurjānī sebagai *al-maziyah*. Salah satu contoh dari al-Qur'an yang mencerminkan kombinasi persyaratan gramatis dan logis adalah sebagai berikut.

وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

"Wahai bumi, telanlah airmu, dan wahai langit (hujan) berhentilah, dan airpun disurutkan, perintahpun diselesaikan, dan bahtera itupun berlabuh di atas bukit judi, dan dikatakan: Binasalah orang-orang yang zalim." (QS. Hud, 44).

Dalam ayat tersebut, al-Jurjānī berpendapat bahwa terdapat korelasi antar kata. Menurutnya, kesempurnaan dan keindahan serta *faṣāhah* ayat terletak pada relasi dinamis dan pengaruh konteks linguistik serta non-linguistik dari keseluruhan isi ayat tersebut. Relasi dinamis yang dimaksud adalah keserasian dan harmoni antara bagian kalimat atau frase satu dengan frase kedua,

---

[51]Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilmu al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1984), 282-286.

frase kedua dengan frase ketiga, dan begitu seterusnya hingga akhir kalimat.

Menurut al-Jurjānī, ayat tersebut memperlihatkan tiga bentuk kalimat pararel, yaitu (1) wahai bumi, telanlah airmu; (2) wahai langit, hentikanlah hujanmu; dan (3) airpun disurutkan dan perintahpun diselesaikan. Penggunaan bentuk pasif pada kalimat ketiga menunjukkan bahwa air tidak akan pernah disurutkan apabila tidak diawali dengan perintah Tuhan. Begitu juga dengan kalimat "perintahpun diselesaikan" yang juga berbentuk pasif, menunjukkan harmonisasi *naẓam* ayat tersebut. Dan seluruh bagian kalimat tersebut menggunakan alat penghubung (*'aṭaf*) untuk menghubungkan bagian kalimat satu dengan bagian kalimat lainnya.

Contoh analisis tersebut memperlihatkan bahwa al-Jurjānī memprioritaskan konsep *naẓam* dalam memperoleh *ma'nā* suatu teks, dalam hal ini menakwilkan teks. Dengan konsep *naẓam* tersebut ia membuktikan bahwa struktur memainkan peran penting dalam melahirkan *ma'nā* (*aliyat intaj alma'ānī*). Sebagaimana dikatakan al-Jurjānī bahwa kumpulan kata dalam kalimat tidak memegang peranan peting dalam membangun keindahan dan kesempurnaan kalimat. Sebaliknya, kesempurnaan dan keindahan tersebut terletak pada konstruksi atau struktur (*naẓam*) masing-masing kata dalam kalimat yang kemudian membentuk suatu *ma'nā*. Konsep pemerolehan *ma'nā* melalui *ta'wīl* yang ditawarkan al-Jurjānī juga menunjukkan bahwa di satu sisi ia tidak berkutut pada teks, namun di sisi lain ia juga meniscayakan *ma'nā* kedua (*ta'wīl*).

Untuk memperoleh pengetahuan yang lebih komprehensif tentang al-Jurjānī, maka selanjutnya penting kiranya mengenalkan biografi kehidupannya, karya dan pemikirannya yang meliputi teori *naẓam*, dan seputar teori-teori kritik sastra, khususnya balaghah. Di samping itu, juga akan jelaskan latar sosial, dan segala hal yang berkaitan dengan kehidupan al-Jurjānī. Semua itu dalam rangka memperoleh pemahaman yang luas karena berkaitan dan senantia-

sa berhubungan erat dengan kondisi budaya, sosial, dan politik yang melingkupi kehidupan al-Jurjānī.

1. Sketsa Biografi Intelektual Al-Jurjānī

Abd al-Qāhir al-Jurjānī adalah seorang pakar bahasa Arab (*al-imām al-lughāwī*) terkemuka dan populer di kalangan ahli bahasa (linguis), terutama di kalangan dunia Arab. Para ilmuan bahasa, terutama ahli balagah (ilmu retorika Arab) menganggapnya sebagai penggagas ilmu balagah. Ia juga dikenal sebagai ulama *mutakallimin* mazhab Asy'ariyah dan seorang *faqih* (pakar bidang fikih) yang menganut mazhab Shafi'i.[52] Selain itu, al-Jurjānī, juga dikenal sebagai ilmuan Islam yang kritis, ahli linguistik, dan pelopor dalam bidang ilmu *bayān* dan ilmu *ma'ānī* dalam cabang ilmu balaghah.

Ia memiliki nama lengkap Abd al-Qāhir bin Abd al-Rahmān bin Abu Bakar al-Jurjānī. Ia lahir di kota Jurjān, daerah Tabarastan dan Khurasan, salah satu kota di negeri Persia (Iran) yang pada masa lalu sangat terkenal. Tidak diketahui secara pasti validitas tahun kelahiran al-Jurjānī, karena kebanyakan para tokoh yang mengkaji riwayat hidupnya tidak menyebutkan secara terperinci tanggal kelahirannya.[53] Sehingga untuk memverifikasi faktualitas data awal kehidupannya dirasa cukup sulit. Namun demikian, kebanyakan tokoh menyebut bahwa al-Jurjānī lahir pada abad 5 Hijriah.

---

[52]Lihat: Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Abd_al-Qahir_al-Jurjani Lihat pula: Maḥmud Muḥammad Shākir, *Muqaddimah* dalam 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, pembacaan dan komentar oleh Maḥmud Muḥammad Shākir (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah Lil al-Kitāb, 2000), a.

[53]Banyak buku-buku yang mengulas tentang riwayat hidup tokoh-tokoh dalam berbagai bidang, seperti kitab *Tabaqāt al-Shāfiah, Shadarāt al-Dhahāb*, dan *Fawāt al-Wafayāt* yang menjelaskan riwayat hidup al-Jurjānī. Akan tetapi secara umum tidak menjelaskan secara lengkap sejarah awal kehidupannya. Secara umum, hanya mengulas keterlibatan al-Jurjānī dalam ilmu balaghah, kemasyhuran, aliran serta mazhab yang diikuti al-Jurjānī.

Kota Jurjan, kota kelahiran al-Jurjānī, ketika itu dikenal sebagai kota yang memiliki tanah subur di mana beraneka macam tanaman dan jenis tumbuh-tumbuhan dapat tumbuh subur. Kota Jurjan juga dikenal memiliki sumber air yang jernih dan melimpah ruah di mana tidak banyak tanah-tanah di negeri Arab ketika itu yang memiliki kekayaan alam yang melimpah. Di samping itu, penduduk kota Jurjan dikenal sebagai masyarakat yang ramah, memiliki akhlak mulia dengan berperilaku ramah terhadap sesama.[54]

Pada sekitar abad ke-4 dan ke-5 Hijriah, Kota Jurjan diperintah oleh beberapa kerajaan, seperti Kerajaan Al-Ziyāriyah, Kerajaan Ghaznawiyah, dan yang terakhir Kerajaan Saljuk pada tahun 433 Hijriah. Di antara Perdana Menteri yang terkenal saat itu adalah Nizām al-Mulk.[55] Ia dikenal sebagai pemimpin yang mencintai ilmu pengetahuan. Sehingga Nizām al-Mulk mendorong agar mengembangkan banyak pusat pengajian dan pembelajaran di kota tersebut. Puncaknya adalah keberhasilannya membangun Universitas Al-Nizāmiah sebagai *landmark* kota ilmu dan simbol kehausan masyarakat terhadap ilmu pengetahuan.

Maka tak heran jika kemudian dari kota inilah banyak lahir ilmuan dalam berbagai bidang, seperti sastra, fikih dan hadis. Dalam konteks inilah, al-Jurjānī beranjak besar dan merupakan awal dari pengembangan pendidikan dan intelektualitasnya. Di kota ini pula, al-Jurjānī mempelajari ilmu-ilmu agama dan bahasa

---

[54]Yāqūt al-Ḥamawī bahwa kota Jurjan/Gorgan ketika itu merupakan kota yang sangat indah, subur dan penduduknya memiliki akhlak yang baik seperti yang sering diutarakan oleh para penyair dalam berbagai gubahan shā'irnya yang menggambarkan keindahan kota Jurjan. Lihat: Aḥmad Maṭlūb, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Balāghatuh wa Naqduh* (Beirut: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1973), 11.

[55]Nama lengkapnya Abū 'Alī al-Ḥasan bin 'Alī, pendiri Madrasah *Nizāmiyyah*. Di masa kepemimpinannya, para ulama yang meninggalkan Jurjan dipanggil kembali untuk mengisi aktifitas pengajaran, sehingga dunia intelektual-akademik kembali tumbuh di kota Jurjan. Lihat: Aḥmad Maṭlūb, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Balāghatuh wa Naqduh*, 11.

Arab bersama teman-teman sebayanya. Bahkan hingga akhir hayatnya, al-Jurjānī tidak pernah keluar dari kota Jurjan. Ia meninggal dunia pada tahun 471 Hijriah, atau ada juga yang meriwayatkan 474 Hijriah.[56]

Di kalangan masyarakat, Al-Jurjānī dikenal sebagai ulama yang memiliki pengetahuan yang luas tentang bahasa Arab dan bahasa Persi, serta menguasai al-Qur'an dan kompleksitas permasalahannya dalam bidang kebahasaan. Ia juga seorang ulama yang zuhud dan tidak pernah berhubungan dengan penguasa ketika itu. Banyak tokoh memberi pandangan terhadap Al-Jurjānī sebagai seorang ulama yang wara' dan tekun dalam menjalankan ritual keagamaannyanya, terutama dalam beribadah.

Al-Salafy (seorang ilmuan bidang sejarah dan hadis) meriwayatkan bahwa suatu ketika seorang pencuri masuk ke dalam rumahnya ketika al-Jurjānī melaksanakan sholat. Ia mengetahui pencuri itu mengambil barang-barang yang ada di dalam rumahnya. Tapi al-Jurjānī tidak menghentikan sholatnya.[57] Ia tak membiarkan kekhusukan sholatnya tertanggu hanya karena pencuri mengambil barang-barangnya.

Semangat al-Jurjānī untuk menimba ilmu berawal dan kesedihan dan keprihatinannya kepada generasi masyarakat di Kota Jurjan yang kurang peduli akan pentingnya belajar dan pendidikan. Ia mengkritik penduduk Jurjan karena tidak menaruh perhatian terhadap diskursus bahasa dan ragam ilmu-ilmu bahasa. Kondisi demikian membuat al-Jurjānī timbul kesadaran akan pentingnya disiplin ilmu, terutama ilmu yang berkaitan dengan diskursus bahasa dan gramatikalnya, maka ia kemudian memperoleh spirit belajar yang tinggi untuk menimba ilmu kepada para guru-gurunya.

Dalam aspek keilmuan lainnya, Al-Jurjānī tidak hanya disegani oleh ilmuan yang sezaman dengannya, bahkan ia disan-

---

[56] Aḥmad Muṣṭafā al-Marāghī, *Tārīkh 'Ulūm al-Balāghah wa al-Ta'rīf bi Rijālihā* (Kairo: Maktabah al-Bāb al-Ḥalabhī, 1950), 102.

[57] Badawi Tabanah, *al-Bayān al-'Arabī* (Beirut: Dār Audah, 1972), 13.

jung tinggi oleh para ilmuan lain selepas meninggalnya. Al-Qifṭī misalkan, seorang tokoh sejarawan terkenal dalam Islam, menyebut al-Jurjānī sebagai tumpuan utama para pengkaji bahasa. Ia memuji intelektualitas al-Jurjānī yang dilandasi dengan sikap wara' dan akhlak yang terpuji di mana tidak banyak intelektual yang mampu memperpadukan antara intelektualitas dan spiritualitasnya sekaligus.

Selain itu, Al-Jurjānī juga menguasai berbagai bidang ilmu pengetahuan dalam berbagai studi pengkajian Islam (*Islamic studies*). Meskipun demikian, ia mengintensifkan kajian intelektualnya pada bidang bahasa dan sastra. Tak diragukan lagi, ketokohannya dalam bidang bahasa Arab telah diakui oleh ilmuan besar lain seperti Imam Sayuti, Ibn al-Anbāri, Ibnu Qāḍī Syuhbah, Ibnu Ṣākir al-Katbi, dan juga Muhammad Bāqir. Intelektualitas al-Jurjānī menggambarkan keadaan dan perkembangan keilmuan pemikiran masyarakat pada masa itu. Uniknya, pada masa itu disiplin keilmuan yang dibangun adalah dengan mensintesiskan atau menggabungkan berbagai bidang ilmu pengetahuan yang berbeda, yaitu Arab, Parsi, Hindi, dan Yunani.[58]

Dalam pengembangan intelektualitasnya, terutama di bidang kebahasaan, sebenarnya Al-Jurjānī banyak membaca dan mengkaji secara otodidak buku-buku ilmu kebahasaan karangan ulama terkemuka seperti Sibawaih, al-Jāhiz, al-Mubarrid, Ibnu Duraid, Abu Hilāl al-'Askarī, al-Fārisi, al-Āmidī, al-Marzabānī, al-Qāḍī al-Jurjānī, al-Ṣāhib bin Abbād, dan Ibnu Jinnī.[59] Hasil daripada ketekunan dan bacaannya yang luas atas ulama-ulama bahasa terkemuka tersebut menjadikannya sebagai ulama besar yang menguasai secara komprehensif ilmu-ilmu bahasa. Oleh karena itu, tak heran jika ia dianggap sebagai seorang tokoh ilmuan bahasa terkemuka dan menjadi tumpuan khalayak umum untuk menimba ilmu pengetahuan dalam bidang kebahasaan.

---

[58]Walid Muhammad Murad, *Al-Nazm wa Qimatuha al-Ilmiah fi al-Dirāsah al-'Ilmiah,* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1983), 49.

[59]Aḥmad Maṭlūb, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Balāghatuh wa Naqduh,* 16.

‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī juga banyak belajar kepada intelektual di dalam negerinya sendiri, ia tidak banyak menimba ilmu kepada intelektual di luar daerahnya. Terdapat silang pendapat mengenai berapa jumlah guru al-Jurjānī. Namun, yang pasti, guru utamanya yang terkenal adalah Abū al-Ḥusayn Muḥammad bin Ḥusayn bin Muḥammad bin ‘Abd al-Wārith al-Fārisi (keponakan Abū ‘Alī al-Fārisi). Menurut al-Suyūṭi, ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī tidak mempelajari ilmu dari selain Abū al-Ḥusayn al-Fārisi.[60] Begitu juga menurut Abū al-Barakāt al-Anbāri yang menyebut bahwa namu guru al-Jurjānī adalah Abū al-Ḥusayn al-Fārisi :

‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī merupakan ulama terkemuka di bidang ilmu nahwu. Ia mempelajarinya dari Abū al-Ḥusayn Muḥammad bin Ḥusayn bin Muḥammad bin ‘Abd al-Wārith al-Fārisi. Ia banyak bercerita tentang Abū al-Ḥusayn al-Fārisi, karena ia tidak pernah bertemu seorang guru yang terkenal dalam bidang ilmu bahasa Arab selain darinya (Abū al-Ḥusayn), karena ia tidak pernah keluar dari Jurjan untuk menimba ilmu. Sesungguhnya Abū al-Ḥusayn yang datang ke daerah Jurjan, dan mengajari al-Jurjānī.”[61]

Yāqūt al-Ḥamawi menyebut bahwa al-Jurjānī juga pernah berguru kepada al-Qāḍī Ali bin ‘Abdul ‘Azīz,[62] seorang tokoh sastra Arab yang masyhur, dan ia juga menimba ilmu kepada Ibnu Jinnī dan al-Ṣāhib bin Abbād, dua tokoh ahli bahasa dan sastra yang sangat populer di ranah kajian bahasa. Dalam karya-karyanya, al-Jurjānī kerap memberi kesan yang besar kepada tokoh-tokoh tersebut dalam proses pembentukan ilmu pengetahuan dalam

---

[60]Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi, *Bughyat al-Wu’āh, Juz 1* (Sidon: Maktabah al-‘Aṣriyah, t.th), 94.

[61]Abū al-Barakāt al-Anbāri, *Nuzhah al-Alibbā fī Ṭabaqāt al-Udabā’* (Zarqā: Maktabah al-Manār, 1985), 264.

[62]Pendapat al-Ḥamawi ini banyak yang menolak karena dianggap tidak rasional berdasarkan keterangan beberapa pendapat yang melemahkan data tersebut. sebagaimana ditolak Aḥmad Maṭlub dalam kitabnya yang mengulas ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Lihat: Aḥmad Maṭlūb, *‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Balāghatuh wa Naqduh,* 14-15.

dirinya.[63] Selain itu, al-Jurjānī juga kerap mengembangkan intelektualitas keilmuannya di bidang filsafat dengan membaca karya-karya Aristoteles dan Ibnu Sina. Dalam bidang nahwu (*sintaksis*), al-Jurjānī menekuninya dengan mengkaji kitab *al-Īḍāh* (الإيضاح) karangan tokoh ilmuan nahwu terkenal, yaitu Abū ‘Alī al-Fārisi. Al-Jurjānī kemudian mengembangkan kitab ini dengan menulis syarahnya yang dikumpulkan menjadi 30 jilid. Kitab tersebut kemudian diringkas kembali menjadi 3 jilid yang diberi judul *al-Muqtaḍid* (المقتضد).

Tak bisa dimungkiri, berkat keteguhannya dalam kajian bahasa, al-Jurjānī telah berhasil mencetak murid-muridnya menjadi tokoh-tokoh bahasa terkenal antara lain adalah Yahya bin Ali yang memiliki gelar Al-Khatib Al-Tibrizi, Ali bin Zaid al-Fuṣaihi, Abu Nasr Ahmad bin Muhammad al-Syajari, dan Ahmad bin Abdullah al-Muhābidi al-Ḍarīr. Beberapa nama-nama tersebut kelak menjadi penerus perjuangan al-Jurjānī dengan menggeluti kajian bahasa dan juga menjadi tokoh bahasa terkemuka. Ketokohan al-Jurjānī dalam bidang bahasa dan sastra telah membesarkan namanya hingga terdengar ke penjuru negeri ketika itu dan membawa para pengkaji bahasa berbondong-bondong mengunjungi kota Jurjan untuk menimba ilmu kepadanya.

Dalam perkembangannya, pengaruh pemikiran al-Jurjānī sangat luas dalam dimensi ruang dan waktu. Ia tidak hanya menginspirasi para linguis di masanya, tetapi juga mengilhami banyak linguis lainnya, baik di masa klasik maupun kontemporer, baik para linguis dari Timur maupun Barat. Tammām Hassān misalkan, yang terinspirasi dari pemikiran al-Jurjānī kemudian melakukan reformasi pemikiran linguistik dengan teori qarinah menyibak makna (*tadhāfur al-qarāin*). Begitu juga dengan linguis terkenal Amerika, Noam Chomsky yang mencetuskan teori gramatika generatif transformatif berkat inspirasi dari pemikiran al-Jurjānī.

---

[63]Walid Muhammad Murad, *Al-Nazm wa Qimatuha al-Ilmiah fi al-Dirāsah al-‘Ilmiah*, 48.

Bahkan buku monumental al-Jurjānī *Dalā'il al-I'jāz*, pernah menjadi salah satu bacaan wajib di Universitas al-Azhar, Kairo pada masa kepemimpinan Muhammad 'Abduh sebagai rektor.

Tidak berhenti sampai di situ, kajian tentang aspek *naẓam* al-Qur'an ala al-Jurjānī telah menarik perhatian banyak mufassir untuk mengkaji dan mendalaminya. Di antara ulama yang menerapkan balaghah karya 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī adalah Maḥmūd 'Umar al-Zamaksharī dalam kitab tafsirnya, *al-Kashshaf*. Ia telah menerapkan konsep balaghah yang ditulis al-Jurjānī baik dalam kitab *Dalā'il al-I'jāz* maupun *Asrār al-Balāghah* secara rinci terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Bahkan nyaris tidak ada satupun konsep *balāghah* yang ditinggalkannya tanpa mendatangkan permisalannya dari ayat-ayat al-Qur'an.[64] Begitu halnya dengan al-Zamaksharī, Fakhruddīn al-Rāzī, dan Shihāb al-Dīn al-Alūsī, pengarang kitab tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī*. Penafsiran mereka sarat dengan pembahasan *naẓam* al-Qur'an. Bahkan Teori *naẓam* al-Jurjānī kemudian diaplikasikan oleh *al-Alūsī*[65] dalam kitab tafsirnya, *Rūḥ al-ma'ānī*.

---

[64]Shauqi Dhayyif, *al-Balāghah al-Tatawwur wa Tārikh* (Kairo: Dār Ma'ārif, 1965), 243.

[65]Nama lengkapnya Shihāb al-Dīn Abū al-Tsanā' al-Sayyid Maḥmūd Afandī al-Alūsī. Lahir di Baghdad pada tahun 1217H/ 1802 M dan meninggal pada tahun 1270 H/ 1854 M. Ia pernah diangkat sebagai mufti di Baghdad oleh 'Alī Riḍā Pashā, seorang ketua Menteri pada masa itu. Al-Alūsī memiliki kecenderungan fiqh mazhab Shafī'i, dalam bidang aqidah mengikuti madhab Hanāfi-Maturidi, dan dalam bidang akhlak mengikuti tarekat Naqshabandī. Karya-karyanya banyak sekali yang meliputi berbagai bidang kajian, antara lain *Tafsīr Rūh al-Ma'ānī, al-Ajwibah al-'Irāqīyah 'alā al-As'ilah al-Īrānīyah, al-Ajwibah al-'Irāqīyah 'alā al-As'ilah al-Lāhūrīyah, al-Nafaḥāt al-Qudsīyah, fī al-Radd 'alā al-Imāmīyah, Nahj al-Salāmah ilā Mabāḥith al-Imāmah, Kashf al-Turrah 'alā al-Ghurrah, Ḥāshiyah Sarḥ al-Qaṭr, Syarḥ Sullam al-'Aruj, al-Fayḍ al-Warīd 'alā Rawḍ Marthīyah Mawlānā Khālid* dan *Gharā'ib al-Istighrāb*. Lihat: Maḥmūd al-Sā'id al-Tanṭāwi, *Manhāj al-Alūsī fī Rūh al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Matsānī* (Kairo: Majlis al-A'lā lil

Sebagai intelektual penganut aliran teologi Ash'ārīyah, al-Jurjānī memberikan sanggahan terhadap pendapat al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār (w. 415 H), seorang intelektual bahasa (linguis) penganut aliran Mu'tazilah, mengenai *i'jaz* al-Qur'an, yang berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an bukan terletak pada *naẓam*, tetapi terletak pada posisi kalimat dan cara performasinya, bukan pada kata-kata tunggal, *ma'nā* ataupun bentuknya. Atas pendapat al-Jabbār ini, al-Jurjānī menyanggahnya bahwa menurutnya, *ma'nā lafaẓ* parsial itu tidak bertambah. Kelugasan dan kejelasan (*faṣā-ḥah*) itu tidak tampak pada parsialitas (ketunggalan) kosa kata, melainkan tampak pada struktur kata dalam kalimat.

Karena itu, menurut al-Jurjānī, sumber kaindahan sastra terletak pada dua hal, yaitu: keelokan dan kesempurnaan *ma'nā* (*husn al-dilālah wa tamāmuhā*) dan keindahan bentuk lafaẓ. Keindahan lafaẓ menurutnya bukan terletak pada lafaẓ tunggal (yang berdiri sendiri), melainkan karena menjadi bagian dari struktur yang bermakna. Jadi keindahan kata ditentukan oleh posisinya dalam struktur dan *naẓam*, dan kontribusinya dalam *ma'nā* keseluruhan dari struktur tersebut.[66] Dialektika akademik antara al-Jurjānī dan al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār, dan juga dengan linguis lain pada masa itu, terjadi dalam konteks di mana ilmu balagah memang muncul dan berkembang karena terkait wacana kemukjizatan al-Qur'an, atau setidaknya digunakan untuk menje-laskan kemukjizatan al-Qur'an dari segi keindahan bahasa dan nilai sastranya.

Al-Jurjānī banyak sekali menulis kitab dari berbagai disiplin ilmu seperti al-Qur'an, nahwu dan balagah. Kebanyakan karya-karyanya tidak banyak diketahui dan besar kemungkinan

---

Shū'un al-Islāmīyah Wazārat al-Awqaf Jumhūrīyah Miṣr al-'Arabīyah, 1409 H/ 1989 M), 38.

[66]Lihat: Muhbib Abdul Wahab, *Mengenal Pemikiran Linguistik al-Jurjani dalam Dala'il al-I'jaz* http://fitk.uinjkt.ac.id/index.php/2017/07/24/mengenal-pemikiran-linguistik-al-jurjani-dalam-dalail-al-ijaz/

hilang. Namun demikian, beberapa karya-karyanya yang berhasil ditemukan antara lain:[67]

1. *al-Mughnī* (المغني), ditulis dalam 30 jilid yang dikhususkan untuk menerangkan kitab *al-Iḍāhah*, karya Abu Ali al-Fārisi;
2. *Al-Muqtaḍīd* (المقتضد), Syarah lengkap atas kitab Abu Ubaidah Muhammad bin Yazid al-Wāsiṭī (307 H) yang membicarakan tentang mukjizat al-Qur'an;
3. *Al-Risālah al-Shāfiyah* (الرسالة الشافية), kitab yang mengulas tentang kemukjizatan al-Qur'an yang tidak dapat ditandingi oleh siapapun ahli bahasa;
4. *Al-Sharhu al-Ṣagīr* (الشرح الصغير), sarah lengkap atas kitab al-Wāsiṭī;
5. *Al-Ījāz* (الإيجاز), ringkasan kitab *Iḍāhah*, karya Abu Ali al-Fārisi;
6. *Al-'Awāmil al-Mīah* (العوامل المائة), kitab yang membicarakan nahwu dari sudut pandang I'rab;
7. *Al-Takmilah* (التكملة), sarah atas kitab *Iḍāhah;*
8. *Al-Jumal* (الجمل), kitab ini juga dikenal dengan sebutan *al-Jurjāniat*, mencakup lima bab dan merupakan sarah atas kitab *Al-'Awāmil al-Mīah;*
9. *Al-Muqtaṣid* (المقتصد), ringkasan atas kitab *al-Mughni* dalam bidang nahwu, mencakup tiga jilid;
10. *Al-'Umdah fi al-Taṣrīf* (العمدة فى التصريف), kitab yang membicarakan tentang tasrif (morfologi) dalam gramatikal Arab;

[67] Aḥmad Maṭlūb, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī: Balāghatuh wa Naqduh*, 40.

11. *Kitāb fi al-'Arūdh* (كتاب فى العروض), kitab yang berisi qasidah yang dikarang berdasarkan wazan-wazan shā'ir;
12. *Dala'il al-I'jāz* (دلائل الإعجاز), kitab yang identik dengan kajian *'Ilmu al-Ma'āni* dalam cabang ilmu balagah;
13. *Asrār al-Balāgah* (أسرار البلاغة), kitab yang identik dengan kajian *'Ilmu al-Bayān* dalam cabang ilmu balagah;
14. *Al-Tatimmah fi al-Nahw* (التتمة فى النحو);
15. *Al-Miftāh* (المفتاح);
16. *Sharhu al-Fātihah* (شرح الفاتحة);
17. *Al-Mukhtār min Dawāwīn al-Mutanabbī wa al-Buhturī wa abī Tammām* (المختار من دواوين المتنبّي والبختوري وأبي تمّام);
18. *Al-Tadhkirah* (التذكرة).

Dengan banyaknya karya yang ia tulis, khususnya di bidang bahasa, maka secara otomatis al-Jurjānī dikenal sebagai intelektual muslim klasik yang memiliki jasa besar dalam pengembangan ilmu bahasa, baik di masa klasik maupun kontemporer. Namanya menjadi besar dalam kajian kebahasaan, terutama setelah ia menulis dua kitab monumentalnya, yaitu *Dalā'il al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāghah*. Melalui dua kitab ini pula para pengkaji linguistik maupun sastra mendapatkan paradigma baru tentang ilmu retorika (*balāghah*). Paradigma yang dibawa oleh al-Jurjānī telah menjadi dasar bagi para pengkaji bahasa untuk menyelami dan menghayati keunikan dan ketinggian nilai sastra al-Qur'an, Hadis, bahkan genre puisi dan prosa Arab.

Namun, di sisi yang lain sangat disayangkan, ada beberapa buku-buku karangan al-Jurjānī yang tidak dapat diketahui isi kandungan dan pembahasannya, melainkan hanya nama judul kitabnya

saja. Hal itu diduga karena kitab-kitab yang ditulisnya telah musnah dan hilang. Tentu saja dampak dari itu kita tidak bisa lebih jauh mengekplorasi pemikiran al-Jurjānī secara komprehensif. Padahal, suatu karya dapat memberi informasi yang komprehensif terhadap pengarangnya, baik dari segi ketokohannya maupun bidang kajian yang digelutinya.

a. Tentang *Dalāil al-I'jāz*

Kitab *Dalāil al-I'jāz* (دلائل الإعجاز) yang mengulas kemukjizatan al-Qur'an dari segi bahasa merupakan karya monumental al-Jurjānī. Kata *Dalāil* adalah jamak dari kata *dalīl* yang berarti bukti atau petunjuk, sedangkan *al-I'jāz* merupakan bentuk *masdar* dari kata "*a'jaza-yu'jizu*" yang berarti melemahkan atau membuat tidak berdaya.[68] Dengan demikian, *Dalāil al-I'jāz* berarti bukti-bukti kemukjizatan. Buku ini memang dimaksudkan untuk menunjukkan bukti-bukti dan dalil-dalil kemukjizatan al-Qur'an dari segi keindahan bahasa Arab dan nilai-nilai sastranya.

Buku ini ditulis di akhir masa hidup al-Jurjānī yang ketika itu berada pada puncak kematangan intelektualnya. Pada saat yang sama, ilmu *balāghah* berada dalam masa kematangan dan kemajuan, yaitu pada abad ke-5 Hijriyah. Dengan demikian, buku ini menjadi representasi dari puncak kreativitas intelektualitas penulisnya dan kemajuan ilmu *balāghah* pada masanya. Buku ini kemudian menjadi referensi utama, tidak hanya di bidang *balāghah*, tetapi juga di bidang *nahwu* dan linguistik.

Dalam buku ini, al-Jurjānī melakukan resistematisasi ilmu *balāghah*, khususnya *'ilm al-bayān* dan '*ilmu al-ma'ānī*. Selain itu, ia juga merumuskan teori kritik sastra dan teori *naẓam* (*structure, versification*), suatu teori tentang keserasian struktur ungkapan (kalimat) dan bait-bait shā'ir sesuai dengan kaidah-kaidah nahwu. Karena itu, selain dikenal sebagai ahli *balāghah*, al-Jurjānī juga dikenal sebagai tokoh kritikus sastra dan peletak dasar teori *naẓam*. Al-Jurjānī mengkodifikasi '*ilmu al-ma'ānī* dalam kitabnya

---

[68]Lihat: A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Edisi Kedua (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 898.

Dalā'il al-I'jāz, sedangakn dalam *'ilm al-bayān,* ia merumuskannya dalam kitab *Asrār al-Balāghah.*

Kitab *Dalāil al-I'jāz* berisi 69 pasal. Pembahasan dimulai dengan penjelasan mengenai ketamaan ilmu, kedudukan '*ilmu al-bayān,* sanggahan terhadap pendapat tokoh Mu'tazilah mengenai kemukjizatan al-Qur'an, dan pembelaannya terhadap shā'ir yang pada masa itu dianggap tercela. Di dalam pengantar dijelaskan alasan disusunnya kitab ini dan penjelasan dua buah istilah, *al-fashāhah* dan *al-balāghah.* Penjelasan kedua istilah ini juga mendapat ulasan ulang pada pasal pertama selain juga dijelaskan istilah *lafaẓ* berikut sanggahannya terhadap pendapat aliran Mu'tazilah.

Pada pasal-pasal berikutnya dijelaskan teori *naẓam* dikaitkan dengan pembahasan mengenai beberapa istilah dalam '*ilmu al-balāghah,* seperti *tashbīh, tamthīl, isti'ārah, kināyah, istifhām, majāz, qaṣr, ikhtiṣāh, faṣl,* dan *waṣl,* dan juga *inna* dan *innamā, taqdīm* dan *takhīr fā'il* dan *maf'ūl bih,* dan sebagainya. Semua pembahasan dalam buku ini dimaksudkan untuk menjelaskan dan memperkuat teori *naẓam,* serta mengukuhkan pendapatnya mengenai kemukjizatan al-Qur'an, dengan demikian sekaligus membantah semua pendapat yang diajukan oleh kalangan intelektual Mu'tazilah.[69]

Maḥmūd Muḥammad Shākir menjelaskan bahwa dalam kitab *Dalā'il al-I'jāz,* al-Jurjānī menggunakan empat istilah dalam mengemukakan upaya penyusunan teks atau ayat-ayat al-Qur'an. *Pertama, an-naẓam* (susunan kalimat). *Kedua, al-ta'līf* (penyusunan kalimat). *Ketiga, al-tartīb* (sistematika kalimat). *Keempat, al-Tarkīb* (penyusunan kalimat). Keempat istilah ini terkait erat dengan kalimat, sedangkan kalimat itu sendiri hakikatnya adalah ungkapan yang tersusun dari *isim* (kata benda), *fi'il* (kata kerja),

---

[69]Lihat: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilmu al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992).

dan *ḥuruf* (partikel kata lainnya) untuk menunjukkan kepada makna (maksud) yang diinginkan penuturnya.[70]

Malalui *Dalāil al-I'jāz,* menurut Syauqi Dhāif, *'ilmu ma-'āni* yang di kemudian hari diidentifikasi sebagai salah satu bagian *'ilmu balāghah,* mendapatkan rumusannya yang sempurna. Selain itu, kitab ini juga telah mengantarkan al-Jurjānī sebagai salah satu deretan kritikus sastra dan linguis terkemuka dengan memunculkan teori *naẓam,* sebuah teori mengenai keserasian struktur dalam *kalām*. Kitabnya yang lain, *Asrār al-Balāghah* sebagaimana akan diulas selanjutnya, juga turut mengkuhkan al-Jurjānī dalam deretan ulama peletak dasar *'ilmu balāghah,* karena kitab yang disebut terakhir oleh para peneliti disebut sebagai kitab yang meletakkan teori dasar ilmu *bayān*.

Kitab *Dalā'il al-I'jāz* telah ditaḥqiq (diedit) oleh beberapa *muḥaqqiq* (editor) dan dicetak ulang berulang kali di beberapa negara. Di antaranya adalah edisi lengkap dengan indeks yang diterbitkan oleh *Dār Qutaibah* (Beirut-Lebanon), kemudian diterbitkan oleh *Mathba'ah al-Madanī* (Kairo-Mesir) dan diedit serta dikomentari oleh Maḥmūd Muḥammad Shākir (1992, Cet. III). Terakhir, buku ini diedit oleh dua bersaudara, yaitu Muḥammad Riḍwān al-Dāyah dan Fāyiz al-Dāyah dan diterbitkan oleh *Dār al-Fikr* (Damaskus-Suriah, edisi terakhir, 1999).[71]

b. Tentang *Asrār al-Balāghah*

Al-Jurjānī menulis kitab *Asrār al-Balāghah* setelah ia merampungkan kitab sebelumnya, yaitu *Dalā'il al-I'jāz,* atau beberapa tahun sebelum ia wafat. Kitab ini dianggap sebagai sumber utama dalam bidang kritik sastra Arab dan *balāghah*. Pada awalnya, kitab ini adalah kumpulan manuskrip atau tulisan tangan asli. Usaha kodifikasi melalui percetakan kemudian dilakukan oleh

---

[70]Maḥmūd Muḥammad Shākir, *Madākhil I'jāz a-Qur'ān* (Jeddah: Dār al-Madāni, 1423 H/ 2002 M), 105.

[71]Lihat: Muhbib Abdul Wahab, *Mengenal Pemikiran Linguistik al-Jurjani dalam Dala'il al-I'jaz* http://fitk.uinjkt.ac.id/index.php/2017/07/24/mengenal-pemikiran-linguistik-al-jurjani-dalam-dalail-al-ijaz/

Syeikh Muhammad Abduh, seorang Mufti Mesir yang juga menjabat sebagai rektor di Universitas Al-Azhar pada masa itu. Manuskrip-manuskrip ini diperoleh dari Madinah, Baghdad dan semenanjung Utara Arab (Syam). Barulah kemudian proses kanonisasi dilakukan berdasar manuskrip tersebut dan diberi penjelasan atas ayat-ayat yang dirasa sulit dipahami melalui catatan kaki pada setiap awal surat. Syeikh Muhammad Abduh kemudian menjadikan kitab ini sebagai rujukan mahasiswa atau pelajar dalam bidang balagah di Universitas al-Azhar.[72]

Kitab *Asrār al-Balāghah* berisi pembahasan tentang ilmu *bayān* seperti *al-tashbīh, al-tamthīl, al-majāz, al-haqīqah, dan al-isti'ārah*. Pembahasannya merupakan kritikan dan penerangan yang cukup detail pada gaya bahasa *al-tashbīh, al-tamthīl,*, dan *al-isti'ārah* dari sudut definisi, bentuk, dan jenis-jenisnya. Persoalan tentang *al-kināyah* juga disebut, meskipun tema ini merupakan pembahasan yang telah dijelaskan cukup mendetail dalam kitab *Dalā'il al-I'jāz*. Pembahasan dalam kitab kitab ini juga tentang pemerolehan makna dan pengkategorian makna *aqli* (logika) dan *takhyīlī* (imajinasi). Adapun tujuan penulisan kitab ini adalah sebagaimana dinyatakan sendiri oleh al-Jurjānī:

> "إعلم أن غرضي أن أتوصل إلى بيان أمر المعاني كيف تتفق و تختلف, ومن أين تجتمع وتفترق, وأفضل أجناسها وأنواعها..."[73]

> "Ketahuilah bahwa tujuanku menulis kitab ini adalah untuk menerangkan makna, bagaimana persamaan dan perbedaannya, dari

---

[72]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah,* jilid I (Ed.) Muhammad Abdul Mun'im al-Khafaji (Qahirah: Maktabah al-Qahirah, 1979), 91.

[73]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah,* jilid I, 118.

mana perbedaan dan persamaannya dan aku jelaskan beragam jenisnya.”

Al-Jurjānī melanjutkan:

"وأول ذلك وأولاه, وأحقه بأن يستوفيه النظر ويستقصاه:
القول على التشبيه والتمثيل والإستعارة.[74]"

“Yang pertama dan paling utama dan yang paling penting diperhatikan dan dijelaskan secara mendalam adalah pembahasan tentang al-tashbīh, al-tamthīl,, dan al-isti-‘ārah.”

Tujuan pembahasan al-Jurjānī dalam kitab ini adalah untuk membuktikan nilai estetika dan retorika pada *al-tashbīh, al-tamthīl,*, dan *al-isti‘ārah* yang berpusat pada susunan kata dalam suatu frase atau dalam hal ini ayat al-Qur’an. Pembahasan mengenai terma itu juga sebagai peneguhan atas teori utama al-Jurjānī atau apa yang disebut dengan *naẓam*, yakni keindahan sastra terletak pada penyusunan dan kalimat yang terstruktur.

Sebagaimana dalam *Dalā’il al-I‘jāz* al-Jurjānī menerangkan teori *naẓam* dengan mempraktikannya pada contoh-contoh ayat tertentu. Adapun dalam *Asrār al-Balāghah* pembahasannya tentang *al-tashbīh* dan tema-tema yang berkaitan dengannya. Al-Jurjānī menegaskan bahwa gaya bahasa (*al-uslūb*) memainkan peran penting dalam membedakan antara seorang sastrawan dengan yang lain. Menurut al-Jurjānī, gaya bahasa tidak hanya menyusun kata demi kata semata, melainkan juga pembentukan makna yang terdapat dalam diri seseorang.[75]

---

[74] ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah,* jilid I, 120.

[75] ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, jilid II, (Ed.) Muhammad Abdul Mun’im al-Khafaji (Qahirah: Maktabah al-Qahirah, 1979), 12-13.

Kitab *Asrār al-Balāghah* merupakan karya yang mengikuti corak pembukuan lama yang tidak menggunakan sistem yang sistematis dan komprehensif dalam menjelaskan tema-tema yang dibicarakan. Namun demikian, al-Jurjānī memiliki cara dan kaedah tertentu dalam mengurai pembahasan kitab ini. pembahasannya dimulai dengan mengumpulkan seluruh pembahasan Ilmu *bayān* dengan mengikuti urutan yang telah tersusun. Kitab ini dimulai dengan pembahasan *haqīqah dan al-majāz dan diikuti al-tashbīh, al-tamthīl, dan al-isti'ārah*. Kemudian al-Jurjānī menerangkan secara terperinci dengan gaya bahasa sastra. Ia mengulas secara panjang dalam bab *al-isti'ārah* dengan memberi penekanan pada perbedaan antara *al-tashbīh* dan *al-tamthīl*.[76]

Dalam kitab *Asrār al-Balāghah* di mana pembahasan dari bab ke bab begitu detail maka dapat dikatakan bahwa al-Jurjānī merupakan tokoh kritikus sastra. Kemampuannya mengungkap makna kedua/tersembunyi (dalam bahasa hermeneutik) yang terkandung dalam kalimat, susunan serta nlai estetika sastra telah membuat para pengkaji sastra Arab mengaguminya. Al-Jurjānī memiliki kelebihan untuk menerangkan suatu tema dengan mendalam dengan menggunakan olah gaya bahasa sastra yang tinggi.

Inilah yang membedakannya dengan sebagian besar sarjana sastra Arab klasik yang hanya menyajikan pembahasannya seputar teori semata. Meskipun secara umum, kajian *balāghah* al-Jurjānī tak lepas dari dialektika keilmuan para sarjana sebelumnya. Akan tetapi, hasil daripada pemikiran al-Jurjānī boleh dikatakan distingtif, yaitu mencapai suatu tahap yang dirasa sulit dapat dijangkau oleh sajara sebelum maupun sesudahnya.[77]

---

[76]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, jilid I, 122.

[77]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, jilid I, 38-39. Di antara yang membedakan al-Jurjānī dengan ahli balagah lainnya adalah pada cara al-Jurjānī menjelaskan teori-teorinya berdasarkan contoh-contoh al-Qur'an, al-hadis, genre puisi dan prosa Arab. Contoh-contoh tersebut kemudian diuraikan dengan mendetail dengan maksud yang terkandung dalam maknanya. Uraian khas al-Jurjānī inilah yang tidak ditemui dalam karya-karya sarjana sastra baik sebelum maupun setelah al-Jurjānī.

Dalam kitab *Asrār al-Balāghah* al-Jurjānī kerap melakukan kritikan, misalnya terhadap seorang penyair Arab al-Buhtarī.[78] Ia menyatakan :

"لا تكاد تجد شاعر يعطيك من المعاني الدقيقة من التسهيل و التقريب, وردّ البعيد الغريب إلى المألوف القريب, ما يعطي البحتري, أو يبلغ في هذا مبلغه..."[79]

"Hampir tidak ada penyair yang mampu memudahkan dan mendekatkan makna secara halus, dan mengubah makna yang jauh dan problematik atas makna yang biasa dan dekat, sebagaimana telah dilakukan al-Buhtarī, atau mencapai sebagaimana telah ia capai."

Namun di sisi lain, al-Jurjānī juga memberi pujian terhadap Ibnu al-Mu'tāz, dengan mengatakan :

"إبن المعتز حسّن التشبيهات بديعها, لأنك تعني تشبيهه المبصرات بعضها ببعض, وكل مالا يوجد التشبيه فيه من طريق التأوّل."[80]

"Ibnu Mu'tāz memiliki al-tashbih yang baik dan menarik, karena ia mampu memberi pengertian sesuai maksud suatu per-

[78]Al-Bahturi merumakan seorang penyair yang terkanal, terutama di masa pemerintahan Abbasiyah.

[79]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, jilid I, 272.

[80]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāghah*, jilid I, 198.

bandingan antara sesuatu yang dapat ditak-
wil dan sesuatu yang tak perlu ditakwil."

Ada beberapa alasan mengapa al-Jurjānī menulis dua kitab monumentalnya, yaitu *Dalā'il al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāghah*. *Pertama*, kedua kitab ini merupakan bantahan atau menjadi antitesis atas pendapat yang dikemukakan sarjana sastra mazhab Mu'tazilah dan Shī'ah tentang kemukjizatan al-Qur'an. *Kedua*, pada masa itu, sekitar abad ke-5 hijriah, masyarakat Arab tergolong lemah atau cenderung tidak memiliki kemampuan secara baik dalam menggunakan sastra Arab. Kelemahan itu antara lain dalam penggunaan retorika yang lebih menitikberatkan pada makna zahir saja. Mereka lemah perhatiannya dalam mengungkap makna yang tersirat. Keadaan ini membuat bimbang sarjana sastra ketika itu, dan al-Jurjānī tampaknya mengambil langkah konkret untuk menangani permasalahan ini.[81]

c. Sejarah Kodifikasi *Dalā'il I'jāz* dan *Asrār al-Balāghah*

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa sejarah tentang kitab *Dalā'il I'jāz* tak lepas dari kitab *Asrār al-Balāghah*. Proses kodifikasi dimulai dari ketertarikan Muḥammad 'Abduh untuk mengkaji pemikiran 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Terdapat kisah menarik yang diungkapkan Rashid Ridā ketika ia datang ke Mesir untuk menemui gurunya dalam rangka pembukuan tafsir al-Mannār. Ia dikejutkan ketika mendapatkan bahwa sang guru ketika itu sedang merekonstruksi kembali karya al-Jurjānī setelah sekian lama karya tersebut hampir hilang dan terlupakan.

Muḥammad 'Abduh melakukan hal ini dengan landasan kuat dan dorongan kesadaran akan pentingnya karya fenomenal ini. dapat dikatakan bahwa pembukuan kembali karya fenomenal ini bukanlah hal yang mudah, karena untuk penyusunannya kembali membutuhkan manuskrip al-Jurjānī yang otentik.

---

[81] 'Abdul Azīz Atiq, *'Ilmu al-Bayān* (Beirut: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyyah, 1985), 22.

Maḥmūd Muḥammad Shākir ketika ia berusaha membukukan kembali buku tersebut, menerangkan beberapa kesulitan yang dihadapinya dalam memperoleh rujukan manuskrip yang otentik hingga akhirnya ia mendengar terdapat beberapa kota yang masih menyimpan karya asli al-Jurjānī dan di antaranya di Shām oleh ʻAbd Qādir al-Maghribī serta Dār Sulṭān al-Uthmāniyyah. Namun, setelah diteliti lebih lanjut ternyata semuanya telah lenyap hingga akhirnya Maḥmūd Muḥammad Shākir menjadikan hasil pembukuan kembali yang dilakukan oleh al-Jurjānī sebagai salah satu rujukan dalam tulisannya yang mencari akan keotentikan karya al-Jurjānī.

Setelah sekian lama melakukan analisis dan penelitian, ia merasa bahwa pembukuan tersebut masih kurang. Ia merujuk pada karya Ratcher, seorang orientalis yang mengumpulkan data tentang al-Jurjānī. Tiga di antaranya adalah: cetakan Faidullah (947), cetakan Ḥamīdiyyah (943) serta cetakan Murad.[82]

Selain pembukuan yang dilakukan kembali oleh Muḥammad ʻAbduh dan Ratcher, Maḥmūd Muḥammad Shākir menjadikan tiga buku di atas sebagai landasannya meskipun masih terdapat beberapa perbedaan dalam tiga cetakan tersebut. ia membahas kembali dan meneliti beberapa kekeliruan yang terdapat dalam kedua buku tersebut, hingga ketika Rashīd Riḍā menyatakan bahwa gurunya telah mengganti beberapa tulisan dalam buku tersebut. namun setelah ia analisis kembali, ia tidak mendapatkan perihal yang diungkapkan Rashīd Riḍā, dan hanya sedikit.

Pembukuan naskah yang dilakukan ratcher sudah dapat dikatakan pembukuan yang baik, hanya saja menurut Shākir, gaya penulisan Ratcher masih sedikit kaku dan banyak sekali mengutip shair-shair yang menurutnya tidak terlalu urgen untuk dikutip. Tidak berlebihan jika Muḥammad ʻAbduh yang menginspirasi beberapa tokoh setelahnya untuk melakukan usaha pembukuan kembali karya yang hampir terlukan itu. Salah satu dari tokoh

---

[82]Abū Bakr ʻAbd al-Qāhir Ibn ʻAbd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Jurjānī al-Naḥwi, *Asrār al-Balāghah* (Jeddah: Dār al-Madani, 1977), 4-6.

tersebut adalah Maḥmūd Muḥammad Shākir, yang telah melakukan pembukuan kembali buku *Asrār al-Balāghah*.

Satu tahun setelah penyusunan kembali kitab *Asrār al-Balāghah* yang dilakukan 'Muḥammad 'Abduh, ia berusaha kembali untuk menyusun kembali salah satu karya al-Jurjānī yang lain yakni kitab *Dalā'il I'jāz*. Setelah itu, muncul beberapa tokoh lain yang mengusahakan kembali pembukuan kitab tersebut. Dalam pembukuan kembali kitab *Dalā'il I'jāz*, ia tidak mendapatkan kesulitan yang serius untuk memperoleh manuskrip al-Jurjānī yang otentik karena masih terdapat beberapa daerah yang memiliki manuskrip tersebut, di antaranya di Turki yang masih tersimpan pasca 97 tahun meninggalnya al-Jurjani, yaitu pada tahun 568 H di Ḥusayn Jalbī Ma'ānī yang berjumlah 203 halaman.

Selain di Turki, di Madīnah dan Baghdād pun masih terdapat manuskrip *Dalā'il I'jāz*. Tentu saja itu sangat membantu Maḥmūd Muḥammad Shākir dalam kodifikasi karya al-Jurjānī itu. Ia menemukan beberapa tulisan cenderung masih samar tendensi artinya, dan pembukuan *Dalā'il I'jāz* menurutnya masih kurang baik dan jauh dari standarisasi sebuah karya ilmiah, sampai ketika ia membaca tulisan 'Abd al-Jabbār yang hidup pada tahun 415 H. Ketika itu, ia seolah memperoleh jawaban akan beberapa pertanyaan yang membuatnya dilema dan menjelaskan perihal yang ia anggap gamang sebelumnya.

Perhelatan politik yang menekan al-Jurjānī pada masa tersebut menjadi salah satu alasan buruknya penulisan buku tersebut. Selain itu, ternyata karya tersebut ia tulis menjelang hari-hari terakhir dalam kehidupannya.[83]

2. Pemikiran seputar *i'jāz al-Qur'ān* al-Jurjānī

Pemikiran al-Jurjānī tidak bisa dilepas dari konteks dan dinamika sosio-akademik pada masanya. Perdebatan akademik di kalangan intelektual bahasa (linguis) muslim klasik seputar i'jaz al-

---

[83]'Abū Bakr 'Abd al-Qāhir Ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Jurjānī al-Naḥwi, *Asrār al-Balāghah,* 44.

Qur'an, merupakan asal mula atau latar belakang al-Jurjānī membangun teori seputar bahasa dan kritik sastra-nya. Melalui dialektika akademik itu, al-Jurjānī kemudian turut merespon pendapat di antara intelektual bahasa seputar kemukjizatan al-Qur'an dari segi bahasa atau nilai sastranya. Untuk itulah pembahasan berikut ini akan mengulas bagaimana perdebatan akademik seputar *lafaẓ* dan *ma'nā* dan pendapat al-Jurjānī mengenai hal itu untuk kemudian juga akan dipaparkan teori pokok al-Jurjani yang dikenal dengan istilah *naẓam*.

a. Perdebatan Seputar *Lafaẓ* dan *Ma'nā*

Tak bisa dimungkiri, bahwa al-Qur'an merupakan *kalamullah* yang *lafaẓ* dan *ma'nā*-nya berasal dari Allah. Di samping itu, al-Qur'an memiliki gaya bahasa dan nilai sastra yang sangat tinggi. Faktanya, ketika Allah menantang manusia dan jin untuk bersekutu membuat satu ayat semisal al-Qur'an, sampai sekarangpun tak ada yang bisa membuat serupa ayat al-Qur'an. Kenyataan ini semakin menunjukkan bahwa letak kemukjizatan al-Qur'an adalah nilai sastranya. Namun, di sisi lain tak jarang pula pemahaman atas *ma'nā* teks al-Qur'an telah menimbulkan kegagapan terhadap *ma'nā lafaẓ-lafaẓ* al-Qur'an. Sehingga tak jarang dalam sejarahnya, suatu *lafaẓ* dalam al-Qur'an dimaknai secara beragam dengan sudut pandangan yang berbeda-beda.

Pluralitas *ma'nā* atas *lafaẓ-lafaẓ* al-Qur'an yang telah dilakukan oleh pengkaji al-Qur'an merupakan keniscayaan yang kerap terjadi di setiap masa, karena al-Qur'an merupakan "teks terbuka".[84] Timbulnya keberagaman *ma'nā* tersebut menyebabkan adanya *truth* dan *claim* baik dari individu maupun kelompok yang berbeda terhadap kandungan *ma'nā lafaẓ-lafaẓ* al-Qur'an. Sebagian kelompok menjadikan kemukjizatan al-Quran untuk melegitimasi persoalan seputar kekuasaan, politik dan kepentingan ideologis-subjektif-tendensius. Adanya perbedaan pemahaman itulah yang

---

[84]Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2017), 56-58.

menyebabkan munculnya berbagai macam golongan dan aliran dalam memaknai al-Qur'an.

Keberagaman *ma'nā* dari suatu *lafaẓ* muncul karena suatu *lafaẓ* tentu saja tidak mungkin bisa dengan sendirinya mengatakan *ma'nā* yang terkandung di dalamnya. Di samping itu, suatu *lafaẓ* kerap mengalami fase pembentukan sehingga memunculkan *ma'nā* yang berbeda-beda dari bentuk satu ke bentuk lainnya. Misalkan, *lafaẓ dhahaba* merupakan bentuk kata kerja yang memiliki makna "pergi". Akan tetapi, ketika *lafaẓ* tersebut berubah menjadi *dhahab*, maka maknanya pun tentu saja berubah, yaitu bermakna "emas".

Pergeseran *ma'nā* dari *lafaẓ-lafaẓ* di dalam al-Qur'an terjadi karena adanya relasi yang menyertainya atau apa yang disebut dengan "makna relasional". Oleh karena itu, al-Qur'an meniscayakan pemaknaan yang relevan dengan kondisi ruang dan zamannya, terutama pada ayat-ayat yang memerlukan penakwilan.[85] Tampaknya, keniscayaan *ma'nā* kedua, ketiga dan seterusnya (pluralitas makna) telah disadari oleh ahli hermeneutika dan *ta'wīl* sebagaimana telah diulas dalam bab II. Maka munculnya beragam aliran dalam metodologi pemerolehan makna merupakan suatu keniscayaan. Apalagi semua itu telah melahirkan beragam teori pemahaman teks yang turut memberi sumbangsih dalam memperkaya khazanah keilmuan.

Relasi *lafaẓ* dan *ma'nā* inilah yang kemudian memunculkan terjadinya perdebatan akademik di kalangan ulama bahasa. Salah satu ulama yang merespon terjadinya persoalan ini adalah 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī. Ia memiliki pandangan berbeda dari sebagian besar pandangan ulama-ulama lain. Misalkan, al-Jurjānī menyanggah pendapat al-Qāḍī 'Abd al-Jabbār yang berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an bukan terletak pada *naẓam*, tetapi terletak pada posisi kalimat dan cara performasinya, bukan pada kata-kata tunggal, *ma'nā* ataupun bentuknya. Atas pendapat al-Jabbār ini, al-Jurjānī menyanggahnya dengan mengatakan bahwa *ma'nā lafaẓ* parsial itu tidak bertambah. Kelugasan dan kejelasan

---

[85]Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi,* 60.

(*faṣāhah*) itu tidak tampak pada parsialitas (ketunggalan) kosa kata, melainkan tampak pada struktur kata dalam kalimat.[86]

Menurut al-Jurjānī, suatu *lafaẓ* merupakan penanda bagi *ma'nā*. *Lafaẓ* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, melainkan untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya. Al-Jurjānī melanjutkan bahwa eksistensi suatu *lafaẓ* pasti didahului oleh adanya *ma'nā*. Sedangkan *ma'nā* merupakan gagasan, ide maupun maksud yang ingin dituju. Suatu *ma'nā* yang dikehendaki tidak selamanya diperoleh dari bentuk luar *lafaẓ*. *Lafaẓ* merupakan *khadam* (pembantu) bagi *ma'nā*. Relasi antara *lafaẓ* dan *ma'nā* ibarat wadah dan relasi tersebut tidak bersifat *tauqīfī*. Sedangkan implikasinya di dalam penafsiran adalah untuk tidak membatasi suatu pemaknaan hanya pada *madlūl al-lafaẓ*, tetapi juga mempertimbangkan konteks dan bangunan *lafaẓ* dalam menandakan *ma'nā* nya.

Untuk memberi pemahaman yang lebih mendalam, al-Jurjānī dalam kitabnya, *Dalā'il al-I'jāz* menjelaskan bahwa keadaan suatu *lafaẓ* bukanlah dimaksudkan untuk menjelaskan *lafaẓ-lafaẓ* itu sendiri, tetapi dimaksudkan untuk dijadikan penanda terhadap suatu *ma'nā* tertentu.[87] Sehingga *lafaẓ-lafaẓ* dalam suatu teks tidak dapat dimaknai dengan *lafaẓ-lafaẓ* itu sendiri, melainkan pemaknaan terhadap suatu *lafaẓ* berasal dari suatu keterikatan dan keterpengaruhan antara satu *lafaẓ* dengan *lafaẓ* lainnya serta memerhatikan unsur-unsur yang menjadi latar belakang terjadinya suatu *lafaẓ*. Pendapat al-Jurjānī ini berbeda dengan pemahaman sebagaimana umumnya, bahwa suatu *lafaẓ* dapat dimaknai dengan sendirinya atau memiliki *ma'nā* pertama (etimologi) dan dapat dimaknai secara peristilahan (terminologi). Al-Jurjānī mengatakan:

---

[86]Muhbib Abdul Wahab, *Mengenal Pemikiran Linguistik al-Jurjani dalam Dala'il al-I'jaz* http://fitk.uinjkt.ac.id/index.php/2017/07/24/mengenal-pemikiran-linguistik-al-jurjani-dalam-dalail-al-ijaz/

[87]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilmu al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992), 522.

أن الألفاظ لا تراد لأنفسها, وإنما تراد لتجعل
أدلة على المعنى. فإذا عدمت الذى له تراد, أو
اختل أمرها فيه, لم يعتد بالأوصاف التي تكون
في أنفسها عليها, وكانت السهولة وغير السهولة
فيها واحدا.

Lafaẓ menurut al-Jurjānī merupakan sesuatu yang diucapkan dan tersusun dari *ḥuruf-ḥuruf.* Sekumpulan *ḥuruf -ḥuruf* tersebut memiliki peran dan tempatnya masing-masing, sebagian ada yang berasal dari kerongkongan, mulut, lisan, dan kedua bibir. Suatu *lafaẓ* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, melainkan untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya, karena jika suatu *lafaẓ* berdiri sendiri maka tidak diketahui kedudukannya. Menurut al-Jurjānī, *lafaẓ* hanyalah *atribute*, karena *lafaẓ* hanya sebagai penanda saja. Dalam masalah *lafaẓ* al-Jurjānī menekankan agar melakukan seleksi dalam rangka tersampaikannya maksud pengarang teks.

Dalam kaitannya dengan *ma'nā*, al-Jurjānī berpendapat bahwa *ma'nā* merupakan maksud yang hendak dituju, karena *ma'nā* sebetulnya sudah terlebih dulu ada sebelum *lafaẓ*. Al-Jurjānī mengibaratkan sebuah *ma'nā* dengan *rūh* yang tidak dapat dilihat tetapi ada di balik eksistensi dari sebuah *lafaẓ*. Al-Jurjānī membagi *ma'nā kalam* menjadi dua, yaitu *ma'nā* dan *ma'nā al-ma'nā*. *Ma'nā* merupakan sebagaimana yang dapat dilihat dari bentuk luar *lafaẓ*, sedangkan *ma'nā al-ma'nā* merupakan *ma'nā* lain yang muncul setelah diketahuinya *ma'nā* yang ditunjukkan oleh *lafaẓ*.

Lafaẓ dan *ma'nā* memiliki hubungan yang tidak pasti, maksudnya suatu *lafaẓ* tidak harus menunjukkan suatu *ma'nā* tertentu, begitu juga suatu *ma'nā* tidak selamanya hanya bisa diwakilkan oleh *lafaẓ* tertentu. Hubungan antara keduanya (*lafaẓ* dan

ma'nā) menurut al-Jurjānī lebih cocok sebagai hubungan, أوعية yaitu hubungan antara wadah dengan isinya. Suatu wadah tidak mengharuskan diisi oleh isi tertentu dan bahan yang akan diisikan juga tidak harus diisikan ke wadah tertentu. Hubungan ini yang kemudian menyebabkan adanya *kalām ḥaqīqah* dan *majāz*.[88]

b. Konsep *Naẓam* sebagai Basis Pemikiran al-Jurjānī

Kajian atas kemukjizatan al-Qur'an (*Dirāsat al-I'jāz al-Qur'ān*) sebenarnya telah lama dilakukan oleh intelektual muslim klasik, terutama ahli sastra di awal-awal abad Hijriah. Dimulai sejak dibukukannya kitab *Majāz al-Qur'ān* yang ditulis oleh Abū 'Ubaidah Mu'ammarah bin al-Muthannā, kemudian muncul pakar-pakar balaghah dan I'jaz al-Qur'an berikutnya seperti al-Farrā', Ar-Rummāni, Al-Jāhiz, Ibnu Qutaybah, Abū Hilāl Al-'Asykāri, Ibnu Jinnī, Al-Qādī 'Abd al-Jabbār dan seterusnya. Produktivitas para intelektual tersebut dalam melahirkan teori sastra yang berkaitan dengan kemukjizatan al-Qur'an baru mencapai puncaknya di tangan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī dengan teori strukturalnya yang sangat terkenal. Melalui dua karya monumentalnya *Dalāil al- I'jāz* dan *al-Asrār al-Balāgah*, ia memperkenalkan teori struktural atau apa yang disebut dengan *naẓam*.

Konsep *naẓam* yang diperkenalkan al-Jurjānī sebenarnya bukan istilah yang pertama kali digunakan. Kata *naẓam* telah lebih dahulu diperkenalkan oleh pendahulunya semenjak era Mu'tazilah dan kritikus sastra Abu Bahr Umar Al-Jāhiz (w. 225/868).[89] Barulah kemudian melalui dua karyanya, *Dalāil al- I'jāz* dan *al-Asrār al-Balāgah* al-Jurjānī memperkenalkan kembali tentang konsep *naẓam* itu. Ia merekonstruksi ulang konsep *naẓam* yang pernah digagas oleh para pakar sebelumnya. Ia juga bahkan mengkritik

---

[88]M. Kamalul Fikri, *Konsep Relasi Lafaz dan Makna dalam Perspektif Abdul Qahir al-Jurjani* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016), 78-79.

[89]Fatima El-Zahra, *Konsep Nazhm 'Abd al-Qahir al-Jurjani,* 3.

terhadap konsep *naẓam* yang dikembangkan para tokoh kritikus sastra sebelumnya.

Konsep *naẓam* al-Jurjānī mengulas tentang hakikat bahasa. Menurutnya, bahasa bukan semata-mata kumpulan dari kosa kata, melainkan kumpulan dari sistem relasi. Melalui konsep ini al-Jurjānī kemudian menggunakannnya untuk menganalisis tentang kebahasaan al-Quran. Al-Jurjānī menjelaskan bahwa seseorang tidak akan bisa memahami dan menjelaskan keunggulan dan kesempurnaan bahasa dan sastra al-Qur'an secara proporsional tanpa memerhatikan dan mempertimbangkan konstruksi atau struktur (*naẓam*) bahasa al-Qur'an. Menurutnya, *naẓam*-lah yang membedakan genre teks al-Qur'an dengan genre teks sastra lainnya seperti puisi, prosa dan sebagainya.

Melalui konsep *naẓam* itu, Al-Jurjānī membedakan antara huruf-huruf yang tersusun (*ḥuruf manzhumah*) dengan ungkapan yang tertata (*kalim manzhumah*).[90] Menurutnya, susunan huruf biasanya hanya berdasarkan bunyi huruf tersebut dan keserasian antar satu huruf dengan huruf lainnya. Huruf-huruf yang tersusun menurut selera pengguna tidak cukup menghadirkan makna yang sempurna, melainkan susunan huruf tersebut harus disertai logika dan hukum-hukum gramatika. Al-Jurjānī kemudian memunculkan istilah kesempurnaan ujaran atau kalimat (*al-maziyyah*) melalui konsep *naẓam*-nya.

Al-Jurjānī mengatakan bahwa kesempurnaan ujaran (*al-maziyyah*) berasal dari dua sumber. Sumber pertama berasal dari stilistika (*balagah*) yang meliputi berbagai macam struktur dan bentuk, seperti susun balik (*al-taqdim wa al-ta'khir*), memisah dan menyambung kata dan kalimat (*al-fashl wa al-washl*), pembatasan (*al-ḥashr*), eliptik (*al-ḥadhf*), dan sebagainya.[91] Sedangkan sumber kedua adalah berasal dari metafora.

---

[90]Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalā'il al-I'jāz fī 'Ilmu al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1992), 40.

[91]Lihat: Ali Al-Jārim wa Musṭofā Amin, *al-Balāghah al-Wadhi-hah* (Jakarta: Raudha Press, 2007).

Al-Jurjānī mengkombinasikan dua sumber tersebut untuk menguraikan kesempurnaan *faṣāhah al-Qur'ān*. Kesempurnaan tersebut merupakan tolok ukur bagi konstruksi kalimat (*naẓam*). Menurut al-Jurjānī, *naẓam* tidak sekedar penggabungan unsur yang sesuai dengan fungsi masing-masing (*dhammu al-sya'i ila al-syai'i kaifa jā'a wa ittifāqa*) sebagaimana dikemukakan oleh Al-Qādī 'Abd al-Jabbār. Lebih dari itu, menurut al-Jurjānī, *naẓam al-Qur'ān* merupakan susunan kata-kata yang menciptakan makna.[92]

Selain itu, dalam membangun teori *naẓam*-nya al-Jurjānī juga masih banyak mengajukan persyaratan-persyaratan seperti gramatis dan logis, metafor, metomini (*kinayah*), *taṣbih*, dan lain-nya. Semua itu menjadi hal yang distingtif dan menjadi ciri khas teori *naẓam* ala al-Jurjānī. Pembahasan-pembahasan itu juga akan diulas dalam analis pada bab berikutnya.

Adapun kesimpulan yang dapat diambil dari sebuah teori *naẓam* yang dikembangkan oleh al-Jurjānī adalah bahwa kata saja tidak cukup untuk memperoleh makna secara optimal. Suatu kata meniscayakan sebuah struktur, relasi, serta keharmonisan antara unsur-unsur pembentuk kalimat. Relasi itulah berikut posisi masing-masing dan fungsinya dalam konteks, yang kemudian dapat membentuk sebuah makna (*tawākhi ma'āni al-nahw*) se-hingga menghasilkan suatu keindahan dan kesempurnaan (*mazāya*) dari al-Qur'an. Itulah yang oleh al-Jurjānī disebut dengan *naẓam*. Dari paradigma yang dibawa oleh al-Jurjānī pula kita tahu bahwa salah satu kemukjizatan al-Qur'an adalah dari segi *naẓam*-nya.

---

[92]Fatima El-Zahra, *Konsep Nazhm 'Abd al-Qahir al-Jurjani,* 5.

BAB IV PERBANDINGAN HERMENEUTIKA PAUL RICOEUR DAN TEORI *TA'WĪL* AL-JURJĀNĪ

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan kerangka pemikiran hermeneutika Paul Ricoeur dan teori *ta'wīl* al-Jurjānī. Meskipun kajian hermeneuitka dan *ta'wīl* keduanya tampak berbeda secara istilah, namun secara substantif kedua teori ini sama-sama mencoba menafsirkan kata atau kalimat pada makna yang sebenarnya atau apa yang disebut dengan makna kedua/batin. Keduanya bisa dikatakan tokoh yang merepresentasikan jalan tengah di antara dua kutub hermeneutika dan *ta'wīl* yang kerap berseberangan. Jalan tengah ini disebut Ricoeur sebagai sikap *in media res*, yaitu tidak condong kanan maupun kiri. Oleh karena itu, pemikiran keduanya bisa dikatakan moderat dan menjadi alternatif untuk mengatasi dikotomi masing-masing kutub baik dalam hermeneutika maupun *ta'wīl*.

Ricoeur misalkan, telah menyumbangkan, bukan hanya gagasan-gagasan (*ideas*) baru tapi bahkan wawasan (*insight*) baru. Kekhasan hermeneutika Ricoeur bukan hanya ia adalah pemikir mutakhir sehingga memiliki kesempatan untuk meng-*upgrade* pemikiran-pemikiran sebelumnya, melainkan menampilkan corak lain kajian hermeneutika yang sepenuhnya berbeda dari kajian-kajian yang ada. Begitu halnya dengan al-Jurjānī, ia juga memiliki peran besar dalam menyintesiskan antara beragam *ta'wīl* yang berkembang di dunia akademik Islam awal. Meskipun dialektika akademik yang dihadapi berbeda, namun setidaknya al-Jurjānī memainkan peran penting untuk mewarnai konsep *ta'wīl* di kalangan pemikir muslim.

Namun demikian, keduanya bukan tidak memiliki perbedaan. Selain masa kehidupan keduanya yang terlampau jauh berbeda, dialektika keilmuan para intelektual pada masa keduanya pun juga berbeda. Ricoeur hidup ketika permasalahan filsafat menemukan kerumitannya ketika dihadapkan pada filsafat logosentris, atau filsafat yang memfokuskan kajiannya pada terma bahasa. Sebaliknya, al-Jurjānī mengembangkan intelektualitasnya, terutama teorinya yang monumental itu untuk merespon perdebatan sengit seputar *i'jāz al-Qur'ān* yang melibatkan intelektual muslim klasik termasuk intelektual di kalangan aliran-aliran teologis dalam Islam. Oleh karena itu, pada pembahasan bab ini akan dijelaskan perbandingan teori hermeneutika Paul Ricoeur dan teori *ta'wīl* al-Jurjānī dalam deskripsi yang lebih luas. Perbandingan itu tentu saja akan mengacu pada apa persamaan paradigma keduanya baik dalam memandang teks maupun menginterpretasikan teks itu sendiri. Di samping itu, juga akan dijelaskan perbedaan di antara keduanya.

A. Persamaan Hermeneutika Paul Ricoeur dan Teori *Ta'wīl* Al-Jurjānī

Ada banyak persamaan antara pemikiran Paul Ricoeur dengan al-Jurjānī. Beberapa di antaranya, jika diklasifikasikan secara umum, dapat dipetakan menjadi tiga hal. *Pertama*, adalah perihal teks dan makna teks. Baik Ricoeur maupun al-Jurjānī sama-sama memberi definisi teks sebagai simbol. Menurut Ricoeur, kajian hermeneutika adalah kajian interpretasi terhadap simbol-simbol.[1] Begitu halnya dalam pandangan al-Jurjānī yang melihat teks (*lafaẓ*) sebagai simbol-simbol yang menjadi tanda atas makna suatu teks.[2] Karena itu dapat dikatakan, bahwa keduanya memberi

---

[1]Lihat: Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 17.

[2]Lihat: 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, pembacaan dan komentar oleh Mahmud Muhammad Syakir (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah lilkitab, 2000), 34.

perspektif yang serupa terhadap teks sebagai tanda-tanda yang memberi petunjuk pemahaman terhadap makna yang tersirat.

Kedua, baik Ricoeur maupun al-Jurjānī, memiliki perspektif yang sama mengenai interpretasi teks dan keniscayaan pluralitas makna. Interpretasi teks menurut Ricoeur merupakan suatu hal yang sangat penting karena akan dihadapkan pada keberagaman makna. Karena itu menurutnya, penggalian makna yang berlapis-lapis dan tersembunyi merupakan pokok persoalan filsafat.[3] Hal senada diungkapkan al-Jurjānī bahwa menurutnya, semua teks dapat menghasilkan beragam kemungkinan *ma'nā* (pluralitas makna). *Ketiga*, keduanya kerap menyintesiskan antara beragam teori hermeneutika dan *ta'wīl* di kalangan intelektual semasanya, atau setidaknya sebelum ataupun satu generasi dengan keduanya. Ricoeur misalnya, menjembatani atau menyintesiskan antara kedua ragam hermeneutika modern; rekonstruktif dan konstruktif. Begitu halnya dengan al-Jurjānī yang lebih memilih jalan tengah di antara *ta'wīl* yang berkecenderungan objektif dan subjektif.

Oleh karena itu, pembahasan berikut ini akan mengulas tiga klasifikasi persamaan antara al-Jurjānī dan Paul Ricoeur tersebut. Meskipun demikian, ketiga terma persamaan ini bukan untuk menggeneralisasi pemikiran keduanya secara utuh. Karena memang tak bisa dimungkiri, ada banyak persamaan lain atau bahkan perbedaan yang tak dapat dipetakan karena keterbatasan korpus maupun jarak masa kehidupannya yang terlampau jauh untuk ditelusuri. Akan tetapi, dengan klasifikasi ini, setidaknya kita dapat menemukan titik temu pemikiran keduanya dengan tanpa mengabaikan dimensi ruang dan waktu keduanya yang terlampau jauh; klasik dan modern.

---

[3]Lihat: Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974), 22.

1. Teks dan Makna Teks

Persamaan paling fundamental yang dapat dijelaskan antara al-Jurjānī dan Ricoeur adalah tentang teks dan makna teks. Ricoeur memformulasikan teorinya dengan memberi terminologi terhadap teks sebagai simbol. Meskipun dalam beberapa hal, teori ini telah disusun secara sistematis oleh Ferdinand de Saussure, seorang pakar linguistik modern, dengan teori tanda dan petanda (*lange/parole*), juga telah disusun secara sistematis pula oleh Charles Sanders Pierce sebagai tiga tanda semiotik, yaitu simbol, ikon, dan indeks, namun Ricoeur kemudian membawanya ke dalam ruang lingkup hermeneutika.

Begitu halnya dengan al-Jurjānī, yang memaknai teks (*lafaẓ*) sebagai simbol atau tanda. Menurut al-Jurjānī teks hanya sekumpulan kata-kata yang tersusun dan terstruktur. Ia tak ubahnya hanyalah simbol yang menyimpan makna-makna yang beragam dan tersirat. Bagi al-Jurjānī, dalam menjelaskan signifikansi dari ungkapan-ungkapan sastra dan menafsirkan maksudnya, kata-kata (teks) bagaikan simbol, dan isyarat yang samar, dan sebagian yang lain ada tempat tersembunyi yang harus dicari, dan tempat terpendam untuk digali kemudian dikeluarkan makna yang tersirat itu.[4] Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Ricoeur telah mewarnai perkembangan semiotika modern, sedangkan al-Jurjānī merupakan tokoh yang mula-mula melahirkan semiotika dalam khazanah pemikiran Islam awal.

a. Teks Sebagai Simbol

Sejak awal, Ricoeur telah menekankan bahwa tugas utama hermeneutika adalah untuk memahami teks. Oleh karena itu, pemahaman tentang teks sangat sentral dalam pemikirannya. Secara mendasar, Ricoeur mengatakan bahwa teks adalah suatu diskursus yang difiksasi dengan tulisan. Fiksasi dengan tulisan itu merupakan ketentuan teks itu sendiri. Ia mengatakan "*any discourse fixed by*

---

[4] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 34.

writing. According to this definition, fixation by writing is constitutive of the text itself".[5]

Melalui definisi ini, Ricoeur menjelaskan teks dengan istilah diskurus, yang merujuk kepada bahasa sebagai *event*, yaitu bahasa yang membicarakan tentang sesuatu. Tampaknya terminologi ini ia ambil dari filsuf bahasa seperti Austin dan Beardsley yang membagi bahasa ke dalam dua sifat, yaitu bahasa sebagai *meaning* dan bahasa sebagai *event*. Bahasa sebagai *meaning* adalah dimensi non-historis dan statis, sedangkan bahasa sebagai *event* adalah dimensi yang hidup dan dinamis. Atau dalam ungkapan Ricoeur, bahasa selalu mengatakan sesuatu sekaligus tentang sesuatu.[6]

Secara lebih sederhana, diskursus adalah bahasa ketika digunakan untuk berkomunikasi, dan dalam hal ini ada dua jenis artikulasi diskursus yaitu bahasa lisan dan bahasa tulis.[7] Yang pertama membentuk komunikasi langsung di mana metode hermeneutika tidak terlalu diperlukan karena ujaran yang disampaikan (*speech*) masih terikat langsung kepada pembicara. Selain itu, dari ujaran tersebut, makna masih bisa dirujuk melalui intonasi maupun gerak isyarat (*gesture*) dari pembicara.[8] Ricoeur mengatakan :

> "*That is either spoken or written. Discourse is the counterpart of what linguists call language systems or linguistic codes. Discourse is language-event or linguistic usage.*"

---

[5]Lihat: Paul Ricoeur, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics*, trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991), 106. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, trans. & ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 145.

[6]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 168.

[7]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 165-166.

[8]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 166-167.

> "Sesuatu, baik yang terucap maupun tertulis. Jadi, diskursus adalah yang berkaitan dengan apa yang oleh linguistik disebut sistem bahasa atau kode linguistik. Diskursus adalah peristiwa bahasa atau penggunaan linguistik."

Sedangkan teks itu sendiri merupakan sebuah korpus yang otonom, yang memiliki kemandirian dan totaitas yang dicirikan oleh empat hal. *Pertama*, dalam sebuah teks makna terdapat pada "apa yang dikatakan" (*what is said*) terlepas dari proses pengungkapannya (*the act of saying*), sedangkan dalam bahasa lisan kedua proses itu tidak dapat dipisahkan.[9] *Kedua*, makna sebuah teks tidak lagi terikat kepada pembicara, sebagaimana bahasa lisan. Namun, hal ini bukan berarti penulis tidak lagi diperlukan, akan tetapi maksud penulis terhalang oleh teks yang sudah membeku. Menariknya, Ricoeur menganggap bahwa penulis lebih merupakan "pembaca pertama", sedangkan pembaca teks adalah pembaca kedua, ketiga dan seterusnya.[10]

Ketiga, sebuah teks tidak lagi terikat kepada konteks semula (*ostensive reference*), dengan kata lain tidak terikat pada konteks asli pembicaraan. Apa yang ditunjuk oleh teks adalah dunia imajiner yang dibangun oleh teks itu sendiri, dalam dirinya sendiri maupun dalam hubungan dengan teks-teks yang lain.[11] *Keempat*, teks tidak lagi terikat pada audiens awal, sebagaimana bahasa lisan terikat kepada pendengarnya. Sebuah teks ditulis bukan untuk pembaca tertentu, melainkan kepada siapapun yang bisa membaca, dan tidak terbatas pada ruang dan waktu.[12] Teks yang otonom inilah yang disebut Ricoeur sebagai sekumpulan simbol-simbol atau tanda-tanda. Bahkan ia menekankan bahwa

---

[9]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 199.
[10]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 201.
[11]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 201.
[12]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 203.

kajian hermeneutika adalah kajian interpretasi terhadap simbol-simbol.

Namun demikian, Ricoeur berusaha bukan saja mencari makna tersembunyi dari simbol-simbol, melainkan juga memperluas perspektifnya, belajar dari simbol-simbol, memperkaya pengetahuannya. Bagi Ricoeur, hermeneutika adalah proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak kepada makna yang tersembunyi. Obyek interpretasi adalah teks dalam pengertian luas, yang mencakup simbol-simbol mimpi, mitos, simbol masyarakat dan literatur.[13]

Ricoeur membangun teorinya dengan menempatkan teks pada tempat yang sentral. "*Writing*" (tulisan) merupakan perwujudan dari "*speech*" (ujaran). Menurutnya, tulisan merupakan derivasi dari ujaran. Ujaran memiliki sistem acuan yang berbeda dengan tulisan, yakni terbatas secara subjektif, diakronik, historis dan spasio-temporal. Ujaran terkait aspek subjek, tempat dan waktu. Setelah ujaran menjadi bahasa tulisan, maka sistem acuannya pun berubah, dan menjadi milik pembaca. Oleh karena itu, hanyalah teks yang secara konkret dapat ditangani. Subjek dalam teks merujuk pada dirinya sendiri (*self-referential*) melalui hubungan kompleks internal dan struktur teks itu sendiri. Dalam konteks itulah maka teks selalu bersifat sinkronik dan tidak terikat pada suatu konteks historis (diakronik) tertentu. Sementara ujaran dan historisitasnya menghilang, tulisan membakukan ujaran itu sendiri minus historisitasnya.

Dalam usahanya menjelaskan bagaimana proses pemahaman terhadap teks mesti dijalankan, Ricoeur mencoba memperbarui konsep Dilthey tentang penjelasan (*erklaren*) dan pemahaman (*verstehen*). Menurut Dilthey, penjelasan (*explanation*) adalah cara atau metode kerja ilmu alam untuk menyingkap hukum-hukum alam yang pasti, kausalistis, linier dan tanpa intensi. Sedangkan pemahaman (*interpretation*) adalah cara kerja ilmu budaya atau humaniora untuk menyingkap perilaku manusia dan kebudayaan-

---

[13]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 34-35.

nya yang kompleks, tidak kausalistis, tidak linier, dan mengandung intensi.

Ricoeur merevisi dikotomi tersebut. Ia menegaskan bahwa penjelasan dan pemahaman tidak bisa dilihat secara dikotomis. Penjelasan adalah konsep yang bisa dipraktikkan pada bahasa lisan yang telah dibakukan dalam tulisan. Sedangkan pemahaman adalah konsep yang bisa dipraktikkan untuk mengungkap makna teks di mana interpretasi merupakan salah satu unsur pentingnya. Dikemukakan secara sederhana, berbicara tentang struktur, distansiasi dan apropriasi sebuah wacana, misalnya adalah penjelasan (*elklaren*). Sedangkan berbicara tentang makna atau pesan yang terkandung dalam sebuah wacana atau teks –dan untuk sebagian itu berarti interpretasi- adalah pemahaman (*verstehen*). Yang pertama bekerja pada wilayah objektif; yang kedua bekerja pada wilayah subjektif.[14]

Ricoeur menekankan bahwa bahasa sebagai *meaning* adalah sebuah sistem tanda yang memiliki konstelasi internal, yang baku dan objektif. Di sini Ricoeur meminjam teori para strukturalis mulai dari dikotomi *langue* dan *parole* dari Ferdinand de Saussure, strukturalisme filosofis-antropologis dari Claude Levi Strauss hingga analisis struktural sastra ala Rolland Barthes dan A.J. Greimas. Ricoeur melanjutkan bahwa bahasa memiliki hukum-hukum yang baku, yang bekerja mirip dengan hukum alam. Ini adalah pengertian kata-kata dalam kamus atau ensiklopedi yang sudah bermakna tunggal dan baku. Dalam aspek inilah metodologi yang digunakan adalah *explanation*. Sedangkan bahasa sebagai *event* atau *discourse*, adalah penampang bahasa yang terikat pada konteks. Di sini bahasa menjadi *multi-interpretable*, sehingga tidak mungkin ada objektivitas, apalagi pembakuan. Di sinilah menurut Ricoeur tempatnya metode *interpretation* sebagai bentuk utama dari *understanding*.[15]

---

[14]F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Depok: PT Kanisius, 2015), 245-246.

[15]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 145.

Ricoeur membahas diskursus melalui analisis struktur semantik yang dihubungkan dengan pemikiran Ferdinand de Saussure. Ia menegaskan :

> "*By speech (parole) we understand the realization of language (langue) in an event of discourse, than each text in the same position as speech with respect to language. Moreover, writing as an institution is subsequent to speech and seems merely to fix in linear script all the articulations that have already appeared orally.*"[16]
>
> "Dengan ucapan (parole), kita memahami realisasi bahasa (langue) dalam peristiwa diskursus, kemudian setiap teks dalam posisi yang sama sebagai ucapan yang tertuju pada bahasa. Selain itu, tulisan sebagai institusi merupakan akibat dari ucapan dan tampak hanya fiksasi dalam naskah yang seluruh artikulasinya telah tampak secara lisan."

Pada parole, bahasa dipahami sebagai ucapan yang dibedakan dari langue oleh sejumlah sifat: disadari secara temporal, mengacu pada diri sendiri, terarah kepada sesuatu/mengacu kepada dunia luarnya, dan bertujuan meraih sasaran (*addressee*). Kita dapat membedakan di dalam ucapan antara diskursus-diskursus yang diucapkan dan yang tertulis tergantung pada cara sifat-sifat tersebut teraktualisasikan. Teks hanya dapat dipahami sebagai parole dengan mematuhi aturan langue.

---

[16]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 54.

Diskursus dipandang sebagai peristiwa atau proposisi, yaitu *pertama*, sebagai suatu fungsi predikatif yang dikombinasi-kan oleh identifikasi. *Kedua*, sebagai suatu yang abstrak, yang tergantung pada keseluruhan konkret yang merupakan kesatuan dialektis antara peristiwa dan makna (*dialectical unity of the event and meaning*) dalam kalimat. Penentuan dialektis diskursus dapat dipahami dengan pendekatan psikologis atau eksistensial yang akan mengarahkan peran fungsi, polarisasi identifikasi singular dan predikat universal.[17]

Ricoeur membangun empat paradigma teks (*paradigm of text*). *Pertama*, diskursus selalu direalisasikan secara temporal dan dalam waktu, sedangkan sistem bahasa itu virtual dan keluar dari waktu. Ia mengatakan "*discourse is always realized temporally and in the present, whereas the language system is virtual and outside of time.*"[18] Ricoeur membedakan antara ucapan dan tulisan. Tulisan (*writing*) merepresentasikan fiksasi makna yang menganggap pembicaraan (*speaking*) lebih penting daripada tindakan ucapan (*speech act*).

Kedua, dengan diskursus tertulis, maksud pengarang dan makna teks berhenti menyesuaikan. Disosiasi makna verbal pada teks dan maksud mental ini secara nyata tergantikan pada inskripsi diskursus. Oleh karena itu, teks selalu berusaha keluar dari cakrawala pengarang (*horizon of author*), sehingga makna teks tidak lagi berhubungan dengan psikologi pengarang. Sebagaimana menurut Ricoeur:

> "*Text's career escapes the finite horizon lived by its author. What the text says now matters more than what the author meant to say, and very exegesis unfolds its procedures within the circumference*

---

[17]Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, 11.

[18]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 145.

> *of a meaning that has broken its moorings to the psychology of its author."*[19]
>
> "Teks selalu berusaha keluar dari tataran pemahaman pengarang. Apa yang dikatakan teks sekarang lebih berarti daripada apa maksud yang dikatakan pengarang. Dan setiap penafsiran mengikuti prosedur-prosedurnya dalam lingkaran makna yang tidak lagi berhubungan dengan psikologi pengarang."

Ketiga, diskursus menunjukkan pada dunia. Maksudnya, teks membebaskan maknanya dari pengawasan maksud mental, membebaskan referensinya dari batas-batas referensi ostensif (*ostensive reference*) yang diucapkan dengan membuka *being in the world* yang baru. Referensi ostensif adalah referensi yang menunjukkan pada sesuatu yang langsung. Dunia adalah bagian dari referensi yang dibuka oleh teks. Teks membebaskan makna dari situasi yang dialogis. Dalam hal ini, Ricoeur mengikuti analisis pemahaman (*verstehen*) Heidegger dalam *Sein und Zeit* bahwa menurutnya:

> *"What we understand first in a discourse is not another person but a project, that is, the outline of a new being in the world. Only writing, in freeing itself not only from its author but from the narrowness of the dialogical situation, reveals the destination of discourse as projecting a world."*[20]

---

[19]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 148.
[20]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 149.

> "Apa yang kita pahami pertama dalam diskursus adalah bukan orang lain, akan tetapi proyeksi, yaitu kerangka being in the world yang baru. Hanya tulisan, dalam membebaskan dirinya tidak hanya dari pengarangnya, akan tetapi dari batasan situasi dialogis, yang menampakkan maksud diskursus, seperti memproyeksikan dunia."

Keempat, Ricoeur menjelaskan bahwa diskursus tidak hanya sebuah dunia, akan tetapi yang lain, orang lain, teman bicara yang diskursus arahkan. Pada saat yang sama, diskursus ditampakkan seperti diskursus dalam universalitas sasarannya.[21] Teks dapat mencapai jangkauan universalitas sasarannya yang bertolak belakang dengan sejumlah pasangan yang seringkali terbatas di dalam ucapan.

Melalui empat paradigma tersebut di atas, Ricoeur telah membalikkan hubungan antara diskursus yang terucap dan tertulis. Sebelumnya, Dilthey mengatakan bahwa ucapan lebih unggul daripada tulisan. Menurut Dilthey, hubungan langsung dengan pembicara selalu dianggap sebagai paradigma bagi pemahaman yang berhasil.[22] Ricoeur lebih mengikuti Gadamer dengan menghilangkan referensi ostensif, ia menegaskan :

> *"The sense of text is not behind the text, but in front of it. It is not something hidden, but something disclosed. What has to be understood is not the initial situation of discourse, but what points towards a possible world, thanks*

---

[21]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 150.

[22]Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 230.

> *so the non-ostensive reference of the text."*[23]
>
> "Makna teks tidak terletak di balik teks, melainkan di hadapannya. Teks bukan sesuatu yang tersembunyi, akan tetapi sesuatu yang terbuka. Apa yang dipahami bukan situasi diskursus tertentu, akan tetapi apa yang mengarahkan pada dunia yang mungkin dihadapi dengan referensi teks yang non-ostensif."

Pada tahap ini, Ricoeur tidak hanya sekedar mendamaikan dikotomi yang diciptakan antara penjelasan dan pemahaman, Namun Ricoeur juga telah menempatkan *explanation* dan *interpretation* pada satu domain, yakni *Geisteswissenschaften*, akan tetapi, tetap saja keduanya adalah prosedur yang berbeda dan bekerja secara terpisah. Untuk itu, Ricoeur mengajukan prosedur kerja "*depth semantic*" yaitu dengan menempatkan kedua prosedur metodologi di atas dalam sebuah garis linier. Menurut Ricoeur, analisis *explanation* bisa digunakan sebagai tahap awal untuk mengkaji dimensi statis dari teks, sedangkan *interpretation* digunakan selanjutnya untuk menangkap makna kontekstual dari suatu teks.[24]

Dengan keterbukaan teks seperti itu, maka secara otomatis teks telah mengizinkan dan memberi kepercayaan kepada pangkaji teks dengan cara objektif. Yaitu proses meringankan dan mempermudah isi teks dengan cara menghayatinya. Para pengkaji teks tak perlu bersitegang dan bersikap kaku menghadapi teks, melainkan harus dapat "membaca ke dalam" teks itu. Pengkaji teks juga harus memiliki konsep-konsep dari pengalamannya sendiri yang tidak

---

[23]Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning*, 87.

[24]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 161-162.

mungkin dihindari keterlibatannya, sebab konsep-konsep dapat diubah dan disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks itu sendiri.[25]

b. Semiotika dalam Khazanah Pemikiran Islam Awal

Selaras dengan Ricoeur, al-Jurjānī memiliki pandangan serupa mengenai teks dalam bahasa. Konsep yang dibangun oleh al-Jurjānī seolah-olah menyelami semiotika yang dikembangkan oleh Ferdinand de Saussure, atau lebih spesifik hermeneutika ala Paul Ricoeur. Dengan kata lain, tidak berlebihan dikatakan bahwa gagasan al-Jurjānī sepadan dengan konsep-konsep semiotika Saussurean. Atau bahkan pembentukan strukturalisme linguistik modern mendapatkan inspirasi dari konsep-konsep linguistik yang telah disusun al-Jurjānī. Pemikirannya telah menempatkannya sebagai intelektual Islam awal yang sebenarnya lebih dulu menempatkan teori semiotika.

Pandangan ini memperoleh legitimasi logis ketika dihadapkan pada argumen al-Jurjānī yang mengatakan bahwa kata-kata yang terdapat dalam bahasa merupakan simbol-simbol dan hanyalah tanda untuk membentuk makna yang sebenarnya telah ada sebelum kata-kata itu ada. Menurut al-Jurjānī, setiap ujaran yang kita nilai bagus pastilah memiliki sisi yang dikenali dan alasan yang dapat diterima akal, dan pastilah kita memiliki akses untuk mengetahui ungkapan tersebut. Kitapun memiliki argumen akan kebenaran yang kita klaim itu.[26]

Baik puisi maupun ujaran biasa, menurut al-Jurjānī, keduanya terkait dengan wilayah bahasa. Bahasa tidak lain hanyalah sejumlah hukum positif, baik pada tataran kosa kata (kata) atau pada tataran struktur (kalimat). Kosa kata, menurutnya, tidak lain hanyalah tanda-tanda yang mengacu pada makna-makna parsial dan individual. Ia tidak mendapatkan maknanya secara sempurna. Karena itu, kosa kata mendapatkan kefasihan atau retorikanya

---

[25]Masykuri Wahid, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur* (Yogyakarta: LkiS, 2015), 95.

[26]‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā’il al-I‘jāz*, 41.

kecuali apabila ia masuk dalam kaitan-kaitan struktural bersama dengan kata-kata lainnya.[27]

Menurut al-Jurjānī, suatu *lafaẓ* merupakan penanda bagi *ma'nā*. *Lafaẓ* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, melainkan untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya. Al-Jurjānī melanjutkan bahwa eksistensi suatu *lafaẓ* pasti didahului oleh adanya *ma'nā*. Sedangkan *ma'nā* merupakan gagasan, ide maupun maksud yang ingin dituju. Suatu *ma'nā* yang dikehendaki tidak selamanya diperoleh dari bentuk luar *lafaẓ*. *Lafaẓ* merupakan *khadam* (pembantu) bagi *ma'nā*. Relasi antara *lafaẓ* dan *ma'nā* ibarat wadah dan relasi tersebut tidak bersifat *tauqīfī*. Sedangkan implikasinya di dalam penafsiran adalah untuk tidak membatasi suatu pemaknaan hanya pada *madlūl al-lafaẓ*, tetapi juga mempertimbangkan konteks dan bangunan *lafaẓ* dalam menandakan *ma'nā* nya.

Untuk memberi pemahaman yang lebih mendalam, al-Jurjānī dalam kitabnya, *Dalā'il al-I'jāz* menjelaskan bahwa keadaan suatu *lafaẓ* bukanlah dimaksudkan untuk menjelaskan *lafaẓ-lafaẓ* itu sendiri, tetapi dimaksudkan untuk dijadikan penanda terhadap suatu *ma'nā* tertentu.[28] Sehingga *lafaẓ-lafaẓ* dalam suatu teks tidak dapat dimaknai dengan *lafaẓ-lafaẓ* itu sendiri, melainkan pemaknaan terhadap suatu *lafaẓ* berasal dari suatu keterikatan dan keterpengaruhan antara satu *lafaẓ* dengan *lafaẓ* lainnya serta memerhatikan unsur-unsur yang menjadi latar belakang terjadinya suatu *lafaẓ*. Pendapat al-Jurjānī ini berbeda dengan pemahaman sebagaimana umumnya, bahwa suatu *lafaẓ* dapat dimaknai dengan sendirinya atau memiliki *ma'nā* pertama (etimologi) dan dapat dimaknai secara peristilahan (terminologi).

Lafaẓ menurut al-Jurjānī merupakan sesuatu yang diucapkan dan tersusun dari *ḥuruf-ḥuruf*. Sekumpulan *ḥuruf-ḥuruf* tersebut memiliki peran dan tempatnya masing-masing, sebagian ada

---

[27] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 417.
[28] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 522.

yang berasal dari kerongkongan, mulut, lisan, dan kedua bibir. Suatu *lafaẓ* merupakan bagian bahasa yang tidak diletakkan untuk menunjukkan *ma'nā* dengan sendirinya, melainkan untuk dikumpulkan satu dengan yang lainnya sehingga diketahui kandungannya, karena jika suatu *lafaẓ* berdiri sendiri maka tidak diketahui kedudukannya. Menurut al-Jurjānī, *lafaẓ* hanyalah *atribute*, karena *lafaẓ* hanya sebagai penanda saja. Dalam masalah *lafaẓ* al-Jurjānī menekankan agar melakukan seleksi dalam rangka tersampaikannya maksud pengarang teks. Al-Jurjānī mengatakan :

> وذاك أنّ الألفاظ أدلّة على المعنى، وليس للدّليل، إلا أن يعلمك الشيء على مايكون عليه، فأمّا أن يصير الشيء بالدليل، على صفة لم يكن عليها، فما لايقوم في عقل، ولايتصوّر في وهم.
>
> "Kosa kata sebenarnya merupakan petunjuk bagi makna. Petunjuk tidak lain hanyalah sesuatu (penanda) yang menunjukkan Anda mengenai sesuatu (petanda) yang ada pada penanda tersebut. Jika sesuatu tersebut tidak dimiliki sifat itu, maka ia termasuk sesuatu yang tidak ada dalam akal dan tidak terbayangkan dalam angan-angan."[29]

Jelas sekali, menurut al-Jurjānī, kosa kata tunggal tidak memiliki makna pada dirinya sendiri, melainkan karena interaksinya dengan yang lain. Karena itu, jika keindahan puisi atau ujaran lainnya hanya didasarkan pada sisi kosa kata, menurut al-Jurjānī, maka sesungguhnya orang yang menyatakan hal seperti itu tidak memberitahukan mengenai kondisi-kondisi yang bisa dikem-

---

[29]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 483.

balikan kepada nada-nada huruf serta penampilan kondisi bahasa, melainkan bersumber pada sesuatu yang mengesankan seseorang, dan kelebihan yang dipertimbangkan akal. Sampai di sini, dapat kita katakan dalam bahasa linguistik modern, bahwa al-Jurjānī sangat menyadari perbedaan antara "bahasa/*langue*" dengan "ujaran/*parole*", sebuah perbedaan yang dasar-dasarnya telah dirumuskan secara sistematis oleh Ferdinand de Saussure, yaitu bapak linguistik modern. Al-Jurjānī melanjutkan :

ومختصر كل الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنّه لابدّ من مسند ومسند إليه، وكذلك السبيل في كل حرف رأيته يدخل على جملة، (كإنّ) وأخواتها، ألا ترى أنك إذا قلت : (كأنّ)، يقتضى مشبّها ومنشبّها به ؟ كقولك : (كأنّ زيدا الأسد). وكذلك إذا قلت (لو) و (لولا)، وجدتهما يقتضيان جملتين، تكون الثانية جوابا للأولى.

"Ringkasnya, bahwa ujaran tidak berasal dari satu bagian, bahwa ia harus memiliki *musnad* dan *musnad ilaih*. Demikian pula halnya dengan semua huruf yang Anda lihat masuk dalam kalimat *ka'anna* dan semacamnya. Bukankah Anda melihat bahwa jika Anda mengatakan *ka'anna* mengharuskan adanya *mushabbah* dan *mushabbah bih,* seperti ucapan: "seolah-olah Zaid adalah harimau". Demikian pula halnya seandainya Anda mengucapkan kata "andaikata" dan "andaikata tidak", Anda akan menemukan ungkapan tersebut mengharuskan ada-

> nya dua kalimat di mana yang kedua merupakan jawab atas kalimat yang pertama."[30]

Pembedaan antara bahasa (teks) dan ujaran inilah yang kemudian menggerakkan al-Jurjānī untuk merumuskan *naẓam*. Lagi-lagi ada keserupaan antara al-Jurjānī dan Ricoeur yang membedakan antara bahasa lisan dan bahasa tulis. Menurut pembacaan Nasr Ḥāmid Abū Zayd, konsep *naẓam* menurut al-Jurjānī tidak lain adalah *'ilmu al-naḥw* dan sangat dekat dengan konsep "stilistika". Karena kaidah-kaidah *naẓam* dibangun oleh *'ilmu al-naḥw*, maka konsep *naẓam* menjadi ilmu kajian sastra atau ilmu puisi. *'Ilmu al-naḥw* atau *naẓam* merupakan ilmu yang menjelaskan karakteristik-karakteristik "seni" atau "sastrawi" dalam ujaran, baik berupa puisi maupun prosa. *'Ilmu al-naḥw* berbeda dengan *uṣul al-naḥw*, yang terakhir ini terkait dengan wilayah hukum-hukum bahasa.[31]

Menurut al-Jurjānī, kita tidak dapat memahami suatu kalimat berdasarkan sesuatu yang diinginkan penyusun dengan susunannya, tetapi melalui pemahaman yang cermat pada aspek-aspek dan perbedaan-perbedaan setiap masalah. Dalam hal inipun ada persamaan antara al-Jurjānī dan Ricoeur yang mementingkan keindependenan teks. Dalam masalah berita (*khabar*) misalkan, al-Jurjānī memberikan contoh-contoh kalimat masing-masing memiliki karakteristik makna; *zaid munṭaliq, zaid yanṭaliq, yanṭaliq zaid, munṭaliq zaid, zaid al-munṭaliq, al-munṭaliq zaid, zaid huwa munṭaliq, zaid huwa al-munṭaliq*. Masing-masing contoh ini memiliki ciri khas dan karakter sendiri-sendiri, dan masing-masing memiliki makna yang berbeda.

Contoh lain banyak diberikan al-Jurjānī, seperti masalah *sharṭ wa al-jaza', ḥāl, ḥuruf* dan lain-lain.[32] Perubahan ujaran dari satu tataran ke tataran lain itulah yang membawa implikasi pada

---

[30]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 7.

[31]Nashr Hamid Abu Zayd, *Iskāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markas al-'Arabī al-Islāmī, t.th), 160-162.

[32]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 20-21.

perbedaan dalam makna. Perbedaan-perbedaan itu yang menjadi poros peredaran makna dan signifikansi. Konsep *naẓam* ini kemudian mencoba mengidentifikasi keterkaitan susunan al-Qur'an dalam berbagai bentuknya, baik hubungan antar kata dalam satu susunan ayat (*jumlah*), maupun hubungan antara susunan ayat-ayat (*jumal*).[33] Al-Qur'an adalah teks yang kaya dengan model-model susunan seperti ini. Contohnya dalam masalah *taqdīm* (mendahulukan), dan *ta'khīr* (mengakhirkan), misalnya terdapat dalam QS. Al-An'am [6]: 151 :

> "*walā taqtulū awlādakum min imlāq, nahnu narzuqukum wa iyyāhum*"
>
> "Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Dan kami akan memberi rizki kepadamu dan kepada mereka"

Begitu juga terdapat dalam QS. Al-Isra' [17]: 31 :

> "*walā taqtulū awlādakum khasyata imlāq, nahnu narzuquhum wa iyyākum*"
>
> "Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut kemiskinan. Kamilah yang akan memberi rizki kepada mereka dan juga kepadamu."

Pada susunan pertama, *ḍamīr mukhaṭṭab "kum"* didahulukan daripada *ḍamīr ghayb "hum"* dan sebaliknya pada susunan yang kedua. Hal itu disebabkan karena *maf'ūl li ajlih* pada susunan yang pertama (*min imlāq*) menunjukkan bahwa mereka dalam

[33]Muṣṭafā Ṣādiq al-Rāfi'ī, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah wa al-Nabawīyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1393 H/ 1973 M), 224.

keadaan miskin, sehingga janji untuk memberi rizki dinyatakan dengan mendahulukan orang tua daripada anak-anaknya. Sedangkan *maf'ūl li ajlih* pada susunan kedua (*khasyata imlāq*) menunjukkan bahwa keadaan mereka sesungguhnya cukup (kaya), sehingga tidak perlu dikhawatirkan dari kepapaan dan kemelaratan. Oleh karena itu, janji Allah untuk memberi rizki kepada anak-anak mereka didahulukan daripada orang tuanya.[34] Dengan demikian, ketelitian mencermati *naẓam* al-Qur'an merupakan keniscayaan. Ketidakcermatan dalam melihatnya tentu saja dapat mengakibatkan pengkaji teks terjerumus dalam kesalahan penafsiran.

Menurut al-Jurjānī, salah satu dari dua ungkapan tidak memiliki kelebihan atas yang lainnya sampai ia dalam maknanya memiliki pengaruh yang tidak dimiliki yang satunya. Jika salah satu ungkapan memberikan pengertian yang tidak dimiliki oleh yang lainnya, maka keduanya bukan merupakan dua ungkapan mengenai satu pesan yang sama, melainkan keduanya merupakan ungkapan mengenai dua makna. Makna yang dimaksudkan di sini, menurut al-Jurjānī adalah sasaran (*al-ghard*), yang ingin ditegaskan atau dinegasikan oleh penutur. Sebagai contoh, al-Jurjānī menyebut kalimat *zaid ka al-asad* (Zaid seperti singa). Makna yang dikehendaki sama dengan itu adalah ungkapan *ka'anna zaidan al-asad*. Kalimat terakhir ini dimaksudkan "sama" dengan kalimat pertama.

Menurut al-Jurjānī, penyamaan semacam ini tidak tepat karena dalam proses "penyamaan" tersebut terdapat penambahan pengertian yang tidak ada pada kalimat pertama. *zaid ka al-asad*, kalimat ini ingin menjadikan Zaid sedemikian berani dan kuat hatinya, bahwa tidak sesuatu pun yang menakutkannyaa sehingga ia tidak berbeda dari singa, dan tidak kalah darinya, hingga ada ungkapan bahwa ia adalah singa dalam bentuk manusia. Jika demikian, bukanlah penambahan pengertian, dan perbedaan ini, dikarenakan adanya kesengajaan di dalam menyusun dan menata kata. Huruf "*kaf*" diletakkan di awal kalimat, dan disusun bersama

---

[34]Bashūnī 'Abd Fattāh Fayyūd, *Min Balāghah Naẓam al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'at al-Ḥusayn al-Islāmīyah, 1413 H/ 1992 M), 80.

dengan "*anna*". Itulah, menurut al-Jurjānī, salah satu bentuk *naẓam*.[35]

Karena itu dapat dikatakan, bahwa makna dalam konsepsi *naẓam* al-Jurjānī merupakan hasil interaksi semantik antara makna-makna kosa kata di satu sisi, dan makna-makna nahwu yang dibuat oleh penutur antara kosakata kata tersebut di sisi lain. Sedangkan sasaran (*ghard*) merupakan pemikiran umum, pemikiran mentah sebelum diformulasikan ke dalam uslub tertentu, pemikiran yang tidak memiliki eksistensi kecuali dalam asumsi dan metamorfosa. Dengan demikian, al-Jurjānī berhasil melepaskan diri dari dualisme "kata dan makna", baik pada tataran *naẓam* atau pada tataran hubungan penanda dan petanda dalam kosa kata. Kata menjadi "kata" hanya ketika ia merupakan petanda bagi sebuah makna. Jika kata kosong dari maknanya, maka ia hanya suara yang tidak memiliki makna, dan tidak dapat dibayangkan ada *naẓam* atau tata-nan dalam suara tersebut.

2. Interpretasi Teks dan Pluralitas Makna

Di antara kesamaan lain antara Ricoeur dan al-Jurjānī adalah pemahaman keduanya tentang keniscayaan pluralitas mak-na. Keduanya menampilkan usaha yang serius dalam membaca suatu teks sebagai simbol yang di dalamnya mengandung makna tersembunyi yang untuk menemukan makna tersebut diperlukan usaha maksimal melalui kajian akademik yang mendalam. Menurut Ricoeur, makna merujuk pada suatu peristiwa. Karena itu setiap teks memiliki makna yang berlapis-lapis dan tersembunyi. Hal senada diungkapkan al-Jurjānī bahwa menurutnya, semua teks dapat menghasilkan beragam kemungkinan *ma'nā* (pluralitas makna).

a. Pemahaman Teks: Interpretasi atas Teks dan Simbol

Dalam membangun teori hermeneutikanya, Ricoeur selalu menekankan bahwa teks memiliki keberagaman makna (pluralitas

[35] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 285.

makna). Ia melanjutkan bahwa apa yang terucap ataupun tertulis mempunyai makna lebih dari satu (*surplus meaning*) ketika dihubungan dengan konteks yang berbeda. Ricoeur menyebut karakteristik itu dengan kata "polisemi" (*polysemy*). Polisemi adalah ciri di mana setiap kata memiliki makna lebih dari satu ketika digunakan dalam konteks yang berbeda. Kata Ricoeur "*The feature by which our words have more than one meaning when considered outside their use in a determine context.*"[36]

Menurut Ricoeur, pada dasarnya filsafat adalah sebuah hermeneutik yang membaca makna yang tersembunyi dalam sebuah teks yang seolah sudah jelas dan mengandung makna. Ia kemudian mendefinisikan interpretasi atas teks sebagai pembacaan atas makna yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak. Kesimpulan ini berangkat dari definisi interpretasi teks yang dipahami Ricoeur sendiri. Ia mengatakan interpretasi teks yang dimaksud adalah :

> "*a reading of the hidden meaning inside the next of the apparent meaning.*"[37]

> "Sebuah pembacaan makna yang tersembunyi di dalam teks yang mengandung makna yang tampak."

Menurut Ricoeur, menginterpretasikan teks bukan mengadakan suatu relasi intersubjektif antara subjektifitas pengarang dan objektifitas pembaca, melainkan hubungan antara dua diskursus; diskursus teks dan diskursus interpretasi. Interpretasi didefinisikan sebagai usaha akal budi untuk menguak makna tersembunyi di

---

[36]Paul Ricoeur, *From Text to Action*, 54.

[37]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 22.

balik makna yang langsung tampak, atau untuk menyingkapkan tingkat makna yang diandaikan di dalam makna harfiah.[38]

Menurutnya, tugas utama hermeneutik adalah mencari dinamika internal yang mengatur struktural kerja di dalam sebuah teks, dan mencari daya yang dimiliki kerja teks itu dalam memproyeksikan diri ke luar dan memungkinkan '*hal*'-nya teks itu muncul ke permukaan.[39] Ricoeur berpendapat bahwa teks itu mempunyai tempat di antara penjelasan struktural dan hermeneutik. Penjelasan struktural bersifat objektif, sedangkan pemahaman hermeneutik memberi kesan subjektif. Oleh karena itu, dalam proses pemahaman akan teks, pendekatan struktural dimasukkannya ke dalam pendekatan hermeneutik. Ia mengakui sifat bahasawi (*the lingual character*) dari simbol-simbol.

Dalam pandangan Ricoeur, teks harus dipahami dengan memahami korelasi dengan pemroduksi teks, lingkungannya (fisik, sosial, budaya), intertektualitas (hubungannya dengan teks lain) dan dialektika antara pembaca dan teks tersebut. Dengan demikian, hal yang paling menonjol dalam hermeneutika adalah pengertian bahwa teks itu pada dasarnya polisemis, sehingga tidak mungkin hanya memiliki satu makna. Karena makna lahir tergatung pada ragam faktor di atas. Ini merupakan konsekuensi logis dari model hermeneutika Ricoeur yang mencari pemahaman melalui eksplanasi (penjelasan) dan interpretasi (pemahaman). Namun perlu dicatat bahwa Ricoeur selalu mengembalikan fokus analisis pemahaman teks pada teks itu sendiri, tidak pada pemroduksinya sebagaimana dilakukan oleh Dilthey. Hal ini bertujuan agar mendapatkan pemaknaan atas teks secara objektif.[40]

Ricoeur sangat menekankan otonomi semantik. Dalam hal itu, secara otomatis teks bersifat otonom pula, untuk melakukan

---

[38]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics,* 13.

[39]E. Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 108-109.

[40]Benny H. Hoed, *Semiotik dan Dinamika Sosial Budaya* (Depok: Komunitas Bambu, 2011), 20.

dekontekstualisasi baik secara historis, sosiologis, maupun psikologis, yaitu membebaskan diri dari cakrawala maksud terbatas penulisnya. Ricoeur menyadari bahwa setiap pembaca di dalam benaknya sudah membawa sejumlah asumsi atau pra-pemahaman tertentu. Oleh karena itu, pembaca tidak bisa begitu saja mampu mengenyampingkan pelbagai prasangka yang berdampak pada hasil interpretasi.[41]

Untuk memahami dan menemukan makna teks menurut Ricoeur, kita tidak memproyeksikan diri ke dalam teks, melainkan membuka diri terhadapnya. Dengan membuka diri, pembaca membiarkan teks memberikan kepercayaan kepadanya secara objektif. Dan kedudukan pembaca menurutnya, harus mengambil jarak (distansiasi) dengan objek teks yang diteliti agar tercapai interpretasi yang objektif. Dengan demikian, teks membuka diri seluas-luasnya bagi pembaca. Dalam proses itu, teks akan mengalami rekontekstualisasi, yaitu bahwa pengkaji teks memberikan konteks baru pada teks tersebut sesuai dengan cakrawala sang pengkaji teks itu sendiri. Dengan cara itu, seorang pengkaji teks akan memberikan relevansi baru terhadap teks yang mungkin sudah usang, sekaligus menguak kemungkinan-kemungkinan maknanya yang tak terbatas.

Dengan asumsi epistemologis itu, maka teks mengalami distansiasi yang memungkinkan objektivikasi dalam ilmu budaya. Distansiasi di satu sisi mengasingkan teks baik secara kultural maupun eksistensial: terlepas dari penulisnya berikut konteks historis dan kulturalnya. Teks adalah sesuatu yang terasing dan tidak ada yang memiliki, tidak otoritas tertentu yang berhak mengklaimnya, sehingga ia adalah sesuatu yang mengalami aliensi eksistensial. Namun di sisi lain, distansiasi membuat sebuah teks menjadi produktif.

Ia membuka diri secara tak terbatas bagi kemungkinan-kemungkinan produksi makna. Pada titik ini, distansiasi kultural

---

[41]I Gusti Ayu Agung Mas Triadnyani, *Fenomena Rangda dan Pemaknaannya: Kajian Hermeneutika Ricoeur dalam Teks Calon Arang dan Novel Janda dari Jirah* (Depok: Universitas Indonesia, 2014), 20.

dan produktif sebuah teks mengandaikan apropriasi, yaitu sebuah konsep tentang aktualisasi makna yang terkandung di dalam teks yang terasing, yaitu tindakan untuk menjadikan sesuatu yang terasing menjadi "milik sendiri". Dengan kata lain, aprosiasi adalah konsep yang menjelaskan kemungkinan produksi makna sebuah teks secara tak terbatas sebagai konsekuensi epistemologi dari otonomi semantik teks itu sendiri.

Menurut Ricoeur, untuk menemukan makna hakiki, pengkaji teks harus memahami kode bahasa seperti gramatika; kode sastra yang mengandung stilistika; dan unsur intrinsik lain dalam prosa sastra seperti plot, *setting*, tokoh, tema, *leksia*, kata, kalimat, paragraf, tanda-tanda nonverbal seperti latar kehidupan pengarang, pembaca bahkan penerbit.[42] Ia juga harus memahami tiga tanda semiotik dalam sastra yang digagas Charles Sanders Pierce (1839-1914), yaitu simbol, ikon, dan indeks.[43] Oleh karena itu, hermeneutika dalam kajian Ricoeur tidak mencari makna yang paling benar, tetapi makna yang paling optimal. Sehingga dalam pengkajian teks sastra, makna tidak hanya dilihat dari aspek estetika teks melalui pembacaan heuristik (makna zahir/dekat), namun makna dilihat secara optimal, yaitu terungkapnya aspek estetika makna, baik makna logis maupun makna rasa dan imajinasinya.

Upaya Ricoeur mendamaikan dua kutub hermeneutika yang saling berseberangan adalah memalui jalan bahasa, yaitu melalui gerak pemahaman yang naif (tahap semantik), lewat validasi dari model struktural (tahap refleksi), sampai pada tahap pemahaman yang mendalam (tahap eksistensi). Langkah semantik adalah pemahaman pada tingkat ilmu bahasa yang murni; pemahaman reflektif adalah pemahaman pada tingkat yang lebih tinggi, yaitu mendekati tingkat ontologi; sedangkan langkah pemahaman eksistensial atau ontologis adalah pemahaman pada tingkat being atau keberadaan makna itu sendiri.

---

[42]Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika* (Jakarta: Paramadina, 1996), 163-164.

[43]Okke K.S. Zaimar, *Semiotik dan Penerapannya dalam Karya Sastra* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 4.

Ketiga langkah ini berkaitan langsung dari penghayatan atas simbol-simbol ke gagasan tentang berpikir dan simbol-simbol. Langkah pertama, langkah simbolik atau pemahaman dari simbol-simbol. Langkah kedua, adalah pemberian makna oleh simbol serta penggalian yang cermat atas makna. Langkah ketiga, adalah langkah yang benar-benar filosofis, yaitu berpikir dengan menggunakan simbol sebagai titik tolaknya. [44] Melalui tiga tahap pemikiran itu, Ricoeur tampak ingin memecahkan permasalahan-permasalahan dikotomi antara kutub objektif dan subjektif lewat konsep dialektikanya yang didasarkan pada linguistik dan ilmiah.

Tentu saja, pemahaman semacam ini termasuk hal yang baru yang tidak ditemukan di dalam tradisi hermeneutik romantis oleh Schleiermacher, Dilthey, hingga Betti atau tradisi hermeneutika ontologis-eksistensial ala Heidegger, Gadamer hingga Bultmann. Secara lebih detail, ketiga tahapan yang dilakukan Ricoeur untuk menjelaskan hermeneutika fenomenologis, yaitu semantik, reflektif dan eksistensial adalah sebagai berikut :

1. Tahap Semantik

Menurut Ricoeur, dalam bahasa, semua pemahaman ontologis berakhir pada ekspresi. Semantik sebagai sumber ekspresi bagi seluruh bidang hermeneutika. Pemikiran ini telah diperkenalkan dalam penafsiran sebelumnya, sebagaimana dikatakan Ricoeur:

> *"A text has several meanings, that these meanings overlap, that the spiritual meaning is 'transferred' (Santo Agustine's translata signa) from the historical or literal meaning because of the latter's surplus of meaning."*[45]

---

[44]E. Sumaryono, *Hermeneutik*, 111.

[45]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 11.

> "Teks memiliki beberapa makna yang seringkali tumpang-tindih, seperti makna spiritual yang 'ditransfer' (translata signa-nya Santo Agustine) dari makna hostoris dan literal karena kelebihan makna yang terakhir."

Schleiermacher dan Delthey juga memiliki anggapan yang sama *"Texts, documents, and manuscripts as expressions of life which love become fixed through writing."* Atas dasar pemikiran ini, maka pengkaji teks mengikuti gerakan pembalikan obyektivikasi terhadap kekuatan-kekuatan kehidupan, pertama dalam hubungan fisik dan selanjutnya dalam rangkaian historis. Obyektivikasi dan penetapan ini didasarkan pada bentuk lain dari makna yang dipindahkan. Sebagaimana menurut Nietzsche, nilai-nilai harus diinterpretasikan karena merupakan ekspresi dari kekuatan dan kelemahan kehendak untuk berkuasa. Oleh sebab itu, kehidupan adalah interpretasi terhadap interpretasi.[46]

Dalam semantik, terdapat makna-makna yang tersembunyi dan ekspresi yang multivokal. Ricoeur memberi penjelasan atas multivokal tersebut. Di satu sisi, ia memberi makna yang lebih sempit atas *symbol* dibanding para pengarang yang menyebut simbolis kepada setiap pemahaman melalui tanda, persepsi, mitos, seni, bahkan sampai pada ilmu pengetahuan. Namun di sisi lain, Ricoeur memberi makna yang lebih luas daripada pengarang yang mereduksi simbol menjadi analogi, dengan berpijak pada retorika Latin atau tradisi neo-Platonik. Dengan kata lain, Ricoeur mempertahankan makna awal penafsiran sebagai interpretasi atas makna-makna yang tersembunyi. Oleh karena itu, simbol dan interpretasi merupakan konsep yang saling berkaitan. Interpretasi

---

[46]Ia mengatakan : "*Values must be interpreted because they are expressions of the strength and the weakness of the will to power. Morever, life is interpretation: in this way, philosophy itself becomes the interpretation of innterpretations*".

muncul ketika makna multivokal ada dan di situlah pluralitas makna dimanifestasikan.

2. Tahap Refleksi

Pada tahap refleksi, Ricoeur mengintegrasikan pemahaman semantik dengan pemahaman ontologis. Tahap ini adalah jembatan menuju eksistensi, yaitu sebagai penghubung antara pemahaman tanda-tanda dan pemahaman diri. Melalui refleksi, diri sendiri dapat memiliki kesempatan untuk menemukan eksistensi. Untuk menghubungkan bahasa simbolis dengan pemahaman diri itu, Ricoeur menjelaskan:

> *"The purpose of all interpretation is to conquer a remoteness, a distance between the past cultural epoch to which the next belongs and the interpreter himself. By overcoming this distance, by making himself contemporary with the text, the exegete can appropriate its meaning to himself; he makes it familiar, that is, he makes it his own."*[47]

> "Tujuan semua interpretasi adalah untuk menaklukkan keterpisahan, yaitu jarak antara epos budaya masa lalu di mana teks melekat dan pengkaji teks. Dengan menaklukkan jarak ini, yaitu dengan membuat dirinya sendiri sesuai dengan teks, pengkaji teks dapat menyesuaikan maknanya pada dirinya sendiri: meski asing, pengkaji teks membuat teks dikenal, yaitu miliknya sendiri."

[47]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 16.

Dengan pemikiran semacam ini, setiap hermeneutika berarti tindakan memahami diri sendiri dengan cara memahami orang lain. Ia dapat dimasukkan ke dalam fenomenologi bukan hanya pada teori tataran makna yang diekspresikan di dalam *logical investigations* saja, melainkan juga pada tataran problematika *cogito* yang terhampar dari *ideen I* sampai *Cartesian Meditions*. Ricoeur mengatakan:

> *"Reflection is blind intuition if it is not mediated by what Dilthey called the expressions in which life objectifies itself. Or, to use the language of Jean Nabert, reflection is nothing other than the appropreation of our act of existing by means of a critique applied to the works and the acts which are the signs of this act of existing."*[48]
>
> "Refleksi adalah intuisi buta jika tidak dijembatani oleh apa yang disebut Dilthey ekspresi-ekspresi di mana kehidupan mengobjektivasikan dirinya sendiri. Atau, menggunakan bahasa Jean Nabert. Refleksi adalah tak lain dari apropriasi tindakan mengada melalui kritik yang diterapkan pada karya dan tindakan yang merupakan tanda tindakan mengada ini."

Ricoeur mengatakan, tahap semantik diletakkan sebagai fakta bagi eksistensi terhadap bahasa yang tidak dapat direduksi menjadi makna-makan yang univokal. Ia mengatakan:

---

[48]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 17.

> *"It is fact that the avowal of guilty consciousness passes through a symbolism of the stain, of sin, or of guilt; it is a fact that repressed desire is expressed in a symbolism which confirms its stability through dreams, proverbs, legends, and myhs; it is a fact that the sacred is expressed in a symbolism of cosmic elements: sky, earth, water, fire."*[49]
>
> "Ternyata, pengakuan terhadap kesadaran kebersalahan melampaui simbolisme noda, dosa, dan rasa bersalah. Keinginan yang diresapi dan diekspresikan di dalam simbolisme yang menunjukkan stabilitas tertentu melampaui mimpi, pepatah kuno, legenda dan mitos. Ternyata, yang suci diekspresikan di dalam simbolisme unsur-unsur: langit, bumi, air, dan api."

3. Tahap Eksistensial

Dalam menjelaskan tahap eksistensial ini, Ricoeur menunjukkan hubungan antara hermeneutika dan problematika eksistensi. Ia mengatakan:

> *"The ontology of understanding which Heidegger sets up directly by a sudden reversal of the problem, substituting the consideration of a mode of being for that of a mode of knowing, can be, for us who proceed indirectly and by deg-*

---

[49]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 18.

> *rees, only a horizon, an aim rather than a given fact.”*[50]
>
> “Ontologi pemahaman yang dipersiapkan Heidegger secara langsung telah membalikkan persoalan secara tiba-tiba, dengan menggantikan pertimbangan mode being terhadap mode mengetahui. Bisa kita bergerak maju secara tidak langsung dan bertahap, melalui cakrawala dan tujuan daripada fakta.”

Ontologi yang terpisah dari pemahaman hanya ada dalam interpretasi ketika memahami *being* yang diinterpretasikan. Ontologi pemahaman diungkapkan dalam metodologi interpretasi mengikuti *hermeneutic circle* yang dirumuskan Heidegger. Selain itu, hanya dalam suatu konflik hermeneutika yang berbeda-beda saja yang dapat memahami *being* yang diinterpretasikan. Karena itu, setiap hermeneutika menemukan aspek eksistensi yang dijadikan sebagai metode. Melalui cara ini, menurut Ricoeur, ada dua hal yang dapat diharapkan. Pertama, dapat membubarkan persoalan klasik mengenai subyek sebagai kesadaran. Kedua, dapat memulihkan persoalan eksistensi sebagai hasrat.

Sebagai meditasi filosofis terhadap psikoanalisis, tahap refleksi dapat mengatasi problematika eksistensi melalui interpretasi untuk menyingkap tipuan-tipuan hasrat (*tricks of desire*) yang berakar pada makna. Ricoeur sendiri tidak memunculkan hasrat seperti itu di luar proses interpretasi karena hasrat selalu berwujud *being* yang diinterpretasikan. Menurut Ricoeur :

> “*Consciousness is thus drawn outside itself, in front of itself, toward a mea-*

[50]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 19.

> *ning in the following stage. In this way, a teleology of the subject opposes an archeology of the subject".*[51]
>
> "Kesadaran menggambarkan di luar dirinya sendiri, di depan dirinya menuju makna yang bergerak dalam tahap berikutnya. Dengan kata lain, teologi subjek dipertentangkan dengan arkeologi subjek."

Filsafat mempertahankan hermeneutika sebagai pengungkapan makna yang tersembunyi dalam teks, yang mengandung makna yang tampak. Demikian adalah tugas hermeneutika untuk menunjukkan bahwa eksistensi memunculkan ekspresi, makna, dan refleksi melalui penafsiran berkelanjutan dari semua penandaan yang dijelaskan di dalam budaya. Eksistensi bisa menjadi diri yang manusiawi hanya dengan apropriasi makna-makna yang terletak "di luar" dalam karya-karya, institusi-institusi, dan monumen-monumen kultural kehidupan.

Deskripsi sederhana mengenai ritus, mitos, dan kepercayaan dianggap sebagai bentuk tingkah laku, bahasa, dan perasaan karena manusia sendiri yang mengarahkan kepada sesuatu yang "suci". Menurut Ricoeur, apabila fenomenologi tetap bertahan pada tingkat deskriptif, maka tindakan interpretasi yang reflektif dapat berjalan lebih jauh lagi. Yaitu menurut Ricoeur :

> *"By understanding himself in and through the signs of the sacred, man performs the most radical abandonment of himself that it is possible to imagine."*[52]

---

[51]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 22.

[52]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 22.

> "Dengan pemahaman diri sendiri dan melalui tanda yang suci, manusia menampakkan pelarian diri sendiri secara sangat radikal yang mungkin dibayangkan."

Adanya hermeneutika yang berbeda-beda dengan caranya masing-masing merupakan akar ontologis pemahaman. Masing-masing menegaskan sebuah ketergantungan kepada eksistensi. Ketergantungan psikoanalisis ditunjukkan dalam arkeologi subjek. Ketergantungan fenomenologi roh ditunjukkan dalam teologi figur-figur. Sedangkan ketergantungan fenomenologi religius di dalam tanda-tanda suci. Semua itu merupakan implikasi ontologis dari interpretasi. Dengan kata lain, ontologi terpisah dari interpretasi. Ontologi ditangkap di dalam lingkaran yang dibentuk oleh penghubung antara tindakan interpretasi dan *being* yang diinterpretasikan.

Bagi Ricoeur, hermeneutika yang bertentangan bukan hanya sekedar "*language games*". Dalam filsafat bahasa, semua interpretasi sama-sama *valid* di dalam batas-batas teori, sehingga aturan-aturan pembacaan dapat ditemukan. Interpretasi yang sama-sama *valid* seperti ini tetap mempertahankan permaianan bahasa masing-masing hingga ditunjukkan bahwa setiap interpretasi didasarkan pada satu fungsi eksistensial tertentu. Karena itu, menurut Ricoeur dapat dikatakan bahwa

> "*Psychoanalysis has its foundation in an archaeology of the subject, the phenomenology of the spirit in a teleoogy, and the phenomenology of religion in an eschatology*.[53]

---

[53]Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, 23.

> "Psikoanalisis memiliki dasarnya dalam arkeologi subjek, fenomenologi di dalam teleologi, dan fenomenologi religius dalam eskatologi."

Satu hal yang bisa diangkat di sini sebagai salah satu contoh pengaplikasian hermeneutika moderat adalah isu mengenai kebebasan berkeyakinan. Dalam konteks modern, kebebasan berkeyakinan termasuk di dalamnya kebebasan menentukan pindah agama mendapat jaminan penuh dari piagam universal hak asasi manusia Perserikatan Bangsa-Bangsa. Namun hal ini berbeda dengan sistem politik yang mengadopsi keyakinan Islam klasik yang menyatakan bahwa berpindah keyakinan dari Islam menuju agama lainnya bisa dikenakan sanksi berupa diperangi atau dibunuh. Hukum ini biasanya tidak didasari pada al-Qur'an, melainkan hadis Nabi yang berbunyi "*man baddala dīnahu faqtulūhu*," artinya, siapa yang menggantikan agamanya maka perangilah (bunuhlah).

Hampir seluruh pendapat imam mazhab menyepakati hukum tersebut. Perbedaan pendapat hanya terjadi pada status pertaubatan mereka; apakah tobat orang murtad bisa diterima atau tidak. Kaum murtad ini harus dibunuh karena sistem teologi politik Islam tidak menyediakan perlindungan bagi mereka. Mereka tidak bisa membayar pajak (*jizyah*) dan juga tidak bisa melakukan perjanjian (*'ahd*) di bawah rezim Islam.[54]

Begitu halnya dengan persoalan kesetaraan di depan negara (hukum negara). Sistem teologi politik Islam biasanya memposisikan warganya secara berbeda. Warga kelas pertama adalah mereka yang memiliki keyakinan yang sama dengan sistem yang dianut oleh rezim. Bahkan dalam kasus tertentu, meskipun sama-sama muslim, namun karena paham akidah berbeda, maka mereka yang berbeda terpaksa menjadi warga kelas kedua. Sebagaimana yang dialami oleh warga Syi'ah di Indonesia yang terus diancam

---

[54]Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Shultaniyya* (Cairo: Dār al-Fikr), 55.

oleh kalangan Wahhabi dan juga kelompok Sunni melalui fatwa-fatwa sesat.

Kita tahu, warga non-Sunni yang hidup di provinsi Aceh secara hukum positif dibedakan dengan warga Sunni karena provinsi ini secara tegas menganut sistem syari'ah Islam *ahl al-sunnah wal jamā'ah*. Imam Ahmad bin Hanbal pernah disiksa oleh rezim penguasa karena pemahaman teologisnya yang berbeda dengan rezim penguasa. Peristiwa yang disebut dengan *miḥnah* (inkuisisi versi Islam)[55] ini merupakan hal yang banyak dialami oleh ulama dan umat Islam yang hidup di bawah sebuah rezim dengan sistem teologi politik berbeda dengan mereka.

Perbedaan jenis kelamin (gender) juga menyebabkan perbedaan perlakuan. Sistem teologi politik Islam biasanya menempatkan perempuan dalam kedudukan yang lebih rendah dibandingkan kedudukan yang dimiliki kaum laki-laki. Hak-hak kaum perempuan lebih dibatasi dibandingkan dengan hak-hak kaum laki-laki. Kaum perempuan berada di arena domestik dan kaum laki-laki berada di arena publik. Berpolitik adalah hak kaum laki-laki, mengatur rumah tangga adalah hak kaum perempuan. Mereka yang non-Muslim yang hidup di wilayah teritori Islam baik melalui pembayaran pajak atau melalui perjanjian, maka hak kesetaraan mereka di depan negara Islam berbeda dengan hak kaum Muslim.[56]

Contoh-contoh di atas merupakan gambaran bagaimana konsep kewarganegaraan yang memberikan kebebasan dan kesetaraan di depan negara merupakan tantangan tersendiri bagi sistem teologi politik Islam. Namun demikian, itu semua bukan harga mati, tetapi bisa ditafsirkan ulang berdasarkan situasi dan kondisi yang dialami umat Islam. Jika meminjam hermeneutika moderat

---

[55]Yang dimaksud mihnah adalah peristiwa ujian keyakinan para ulama mengenai permasalahan penciptaan al-Qur'an apakah *qādim* (tidak diciptakan) atau *hadis* (diciptakan), terutama pada peristiwa Ahmad bin Hambal (w. 855/240) karena keteguhannya berpendapat bahwa al-Qur'an adalah *qādim*.

[56]Syafiq Hasyim, *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multi-kulturalisme hingga Radikalisme* (Yogyakarta: Gading, 2018), 119-120.

Paul Ricoeur, maka dalam hal ini konsep murtad harus dipahami dengan cara yang baru, yaitu disesuaikan dengan konteks kehidupan zaman sekarang dan juga konteks sosial politik masa Rasulullah di mana komunitas Muslim masih sangat sedikit.

Konsep murtad pada zaman dahulu terkait dengan doktrin perlindungan atas soliditas umat Islam yang masih sedikit jumlahnya. Demikian juga dalam konteks modern, hal yang berkaitan dengan hak kesetaraan warga negara di depan negara, termasuk di dalamnya kebebasan menentukan pindah agama mendapat jaminan penuh dari konstitusi negara. Oleh karena itu, meminjam hermeneutika Ricoeur, hadis tersebut tidak serta-merta dimaknai secara tekstual, akan tetapi memperpadukan antara sejarah dan konteks sosial hadis itu dengan konteks modern sesuai tantangan dan kondisi umat Muslim mutakhir.

b. Makna dalam Struktur Teks (*Naẓam*)

Sebagaimana pandangan Ricoeur, al-Jurjānī juga melihat setiap teks memiliki keberagaman makna (*ta'wīl*). Sebagaimana Ricoeur, ia lebih mendahulukan makna dan menolak bahwa makna tidaklah bertambah, tetapi yang bertambah adalah lafaz. Keindahan utama sastra menurut al-Jurjānī bukan terletak dalam bentuk pengucapan, tetapi terutama makna yang dikandungnya. Makna, baik berbentuk pikiran, cita rasa maupun imajinasi, adalah asas bagi ekspresi bahasa sebagai aspek luar. Sebuah ekspresi sastra tidak akan bermakna jika makna yang dikandungnya rusak. Makna kedua (makna batin) daripada teks dihasilkan melalui suatu kebiasaan, keharusan struktur, dan pengaruh bunyi. Oleh sebab itu, dalam pengkajian teks sastra, al-Jurjānī menekankan pentingnya *ta'wīl* dalam pengertian lebih umum.[57]

Al-Jurjānī mengatakan bahwa makna kata/kalimat harus ada hubungan dan logikanya, yang dibentuk karena keserasian bukan saja antarmakna kata, tetapi juga antarmakna frase (kalimat). Yang membentuknya adalah *nahwu* (sintaksis) dan ilmu *ma'āni*

[57]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, h.235-236.

seperti struktur balik *(at-taqdīm wa at-ta'khīr)*, pengkhususan (*al-hasr*), dan eliptik (*hazf*). Struktur bahasa juga menurutnya harus merupakan representasi dari pikiran dan jiwa yang teratur dan koheren, setelah itu, barulah melalui *ta'wīl*. Hal ini dalam tradisi sastra Arab yang dibahas juga oleh al-Jurjānī terdapat dalam *isti'ā-rah*, *kināyah*, dan *tamthīl* (perumpamaan) sebagai bagian dari ilmu *bayān* dan untuk bunyi terdapat dalam bagian ilmu *badī' (al-muhassināt al-lafziyyah)*.[58] Menurut al-Jurjānī, dalam pengkajian karya sastra, seorang pengkaji tidak cukup menguasai ilmu *balā-gah*, puisi dan prosa, tetapi juga *ta'wīl*.[59]

Dalam kaitannya dengan *ma'nā* suatu teks, al-Jurjānī berpendapat bahwa *ma'nā* merupakan maksud yang hendak dituju, karena *ma'nā* sebetulnya sudah terlebih dulu ada sebelum *lafaẓ* itu sendiri ada. Kesimpulan ini sebenarnya mirip dengan apa yang disebut Ricoer sebagai diskursus atau makna sebagai peristiwa (*event*). Al-Jurjānī kemudian mengibaratkan sebuah *ma'nā* dengan *rūh* yang tidak dapat dilihat tetapi ada di balik eksistensi dari sebu-ah *lafaẓ*. Melalui pendapatnya ini, al-Jurjānī kemudian membagi *ma'nā kalam* menjadi dua, yaitu *ma'nā* dan *ma'nā al-ma'nā*. *Ma'nā* merupakan sebagaimana yang dapat dilihat dari bentuk luar *lafaẓ*, sedangkan *ma'nā al-ma'nā* merupakan *ma'nā* lain yang muncul setelah diketahuinya *ma'nā* yang ditunjukkan oleh *lafaẓ*. Pembedaan ini berarti mirip dengan apa yang disebut Ricoeur sebagai makna lisan dan makna tulisan.

Menurut al-Jurjānī, *lafaẓ* dan *ma'nā* memiliki hubungan yang tidak pasti, maksudnya suatu *lafaẓ* tidak harus menunjukkan suatu *ma'nā* tertentu, begitu juga suatu *ma'nā* tidak selamanya hanya bisa diwakilkan oleh *lafaẓ* tertentu. Hubungan antara kedua-nya (*lafaẓ* dan *ma'nā*) menurut al-Jurjānī lebih cocok sebagai hubungan, أوعية yaitu hubungan antara wadah dengan isinya. Suatu

[58]Ali al-Jārim wa Musthofa Amin, *al-Balāghah al-Wādhiḥah* (Jakarta: Raudha Press, 2007), 92-185.

[59]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009), 213-215.

wadah tidak mengharuskan diisi oleh isi tertentu dan bahan yang akan diisikan juga tidak harus diisikan ke wadah tertentu. Hubungan ini yang kemudian menyebabkan adanya *kalām ḥaqīqah* dan *majāz.*

Al-Jurjānī kemudian mengembangkan teorinya ini dengan istilah *naẓam* (Struktur kalimat) sebagai salah satu aspek dari mukjizat al-Qur'an. Menurutnya, sekalipun al-Qur'an ditulis dalam bahasa Arab, ternyata tidak menggunakan bentuk-bentuk dan susunan yang digunakan oleh bangsa Arab kala itu. Al-Qur'an tampil dalam cara yang berbeda, bukan dalam bentuk puisi, rima, huruf atau ungkapan, tetapi *kalām* (kata). Pemanfaatan al-Qur'an sebagai *kalām* ini menjadi teori terkemuka oleh 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī.

Melalui konsep *naẓam* itu, Al-Jurjānī membedakan antara huruf-huruf yang tersusun (*ḥuruf manzhumah*) dengan ungkapan yang tertata (*kalim manzhumah*).[60] Menurutnya, susunan huruf biasanya hanya berdasarkan bunyi huruf tersebut dan keserasian antar satu huruf dengan huruf lainnya. Huruf-huruf yang tersusun menurut selera pengguna tidak cukup menghadirkan makna yang sempurna, melainkan susunan huruf tersebut harus disertai logika dan hukum-hukum gramatika. Al-Jurjānī kemudian memunculkan istilah kesempurnaan ujaran atau kalimat (*al-maziyyah*) melalui konsep *naẓam*-nya.

Al-Jurjānī mengatakan bahwa kesempurnaan ujaran (*al-maziyyah*) berasal dari dua sumber. Sumber pertama berasal dari stilistika (*balagah*) yang meliputi berbagai macam struktur dan bentuk, seperti susun balik (*al-taqdim wa al-ta'khir*), memisah dan menyambung kata dan kalimat (*al-faṣl wa al-waṣl*), pembatasan (*al-hashr*), eliptik (*al-hafz*), dan sebagainya.[61] Sedangkan sumber kedua adalah berasal dari metafora. Al-Jurjānī mengkombinasikan dua sumber tersebut untuk menguraikan kesempurnaan *faṣāhah al-Qur'ān*.

---

[60]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 40.

[61]Lihat: Ali Al-Jārim wa Musṭofā Amin, *al-Balāghah al-Wadhihah*, 92-185.

Kesempurnaan tersebut merupakan tolok ukur bagi konstruksi kalimat (*naẓam*). Konsep ini sama dengan pendapat Ricoeur tentang metafor. Bagi Ricoeur, bahasa metaforis memiliki kekuatan yang bisa mempertemukan antara ikatan emosional dan pemahaman kognitif sehingga seorang dimungkinkan untuk mampu melihat dan merasakan sesuatu yang berada jauh di belakang teks. Ricoeur mengatakan *"A memorable metafor has the power to bring two separate domains into cognitive and emotional relation by using language directly appropriate for the one as a lens for seeing to other"*[62]

Menurut Shihabuddin Qalyubi, teori *naẓam* al-Jurjānī dapat diklasifikasikan ke dalam enam intisari.[63] *Pertama*, *naẓam* adalah keterkaitan antara unsur-unsur dalam kalimat. Salah satu unsur dicantumkan atas unsur lainnya dan adanya satu unsur disebabkan ada unsur lainnya.[64] *Kedua*, kata *naẓam* mengikuti makna. Kalimat bisa tersusun dalam ujaran karena maknanya sudah tersusun terlebih dahulu di dalam jiwa. *Ketiga*, kata harus diletakkan sesuai dengan kaidah gramatikalnya sehingga fungsi semua unsur dalam kalimat diketahui sebagaimana seharusnya. *Keempat*, dalam keadaan terpisah, ḥuruf-ḥuruf yang menyatu dengan makna memiliki karakteristik tersendiri sehingga semuanya diletakkan sesuai dengan kekhasan maknanya. *Kelima*, kata bisa berubah dalam bentuk *ma'rifah, nakirah,* pengedepanan, pengakhiran, elipsis dan repetisi. Semua diletakkan dalam porsi masing-masing dan dipergunakan sesuai dengan yang seharusnya. *Keenam*, keistimewaan kata bukan karena banyak atau sedikit maknanya, melainkan dalam peletakannya sesuai dengan makna dan tujuan yang dikehendaki oleh kalimat.

---

[62]Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Christian University Press, 1976), 17.

[63]Syihabuddin Qalyubi, *Stilistika al-Qur'an: Makna Di Balik Kisah Ibrahim* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 12-15.

[64]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 55-56.

Teori konstruksi teks (*naẓam*) al-Jurjānī ini dapat dikatakan bertitik tolak dengan hakikat bahasa. Ia menegaskan bahwa bahasa bukanlah semata-mata kumpulan dari kosa kata, melainkan kumpulan dari sistem relasi (hubungan).[65] Teori ini sebenarnya menunjukkan bahwa jauh sebalum lahirnya ilmu linguistik modern tentang penanda dan petanda (*lange* dan *parole*) yang dicetuskan Ferdinand de Saussure, telah lebih dahulu ditemukan oleh al-Jurjānī. Suatu teori sebagai "pintu masuk" untuk menganalisis bahasa. Al-Jurjānī berpendapat bahwa teori umum mengenai bahasa dan sastra Arab merupakan langkah awal yang harus dikuasai sebelum melakukan kajian lebih mendalam untuk mengungkap inti kesempurnaan al-Qur'an. Dengan demikian, menurut al-Jurjānī, tidak seorangpun dapat memahami dan mampu menjelaskan *i'jāz* al-Qur'an secara proporsional tanpa memerhatikan dan mempertimbangkan konstruksinya (*naẓam*). Dan menurutnya pula, *naẓam* merupakan aspek yang menjadi ciri pembeda teks-al-Qur'an dengan genre teks lainnya seperti puisi dan prosa.[66]

Al-Jurjānī, menjelaskan pengertian *naẓam* sebagai *Ta'līq al-kālim ba'ḍihā bi ba'ḍ, waja'al ba'ḍihā bi-sabab min ba'ḍ* (mengaitkan kata-kata antara satu dengan yang lainnya dan menjadikan sebagian darinya menjadi sebab dari yang lainnya.[67] Konsep ini mengandaikan hubungan erat antara satu kata dengan yang lain dalam satu ayat. Kata tidak bermakna apa-apa manakala kata tersebut sendirian/berdiri sendiri. Kata akan bermakna hanya bila sudah berhubungan dengan kata yang lain. Dinamika hubungan antar kata-kata akan menimbulkan dan mengakibatkan perbedaan makna-makna. Makna akan muncul sesuai dengan penyusunan dan penempatan kata-katanya.

Mengetahui kejelasan makna suatu kata dapat menentukan pemaknaan *naẓam*. Yang dimaksud dengan makna kata ini adalah makna kamus (*mu'jam*) atau makna kosa kata (*mufradāt*) atau

---

[65]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* 12.

[66]M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar,* 260.

[67]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 57.

makna kata dalam pengertian petunjuk yang dikehendaki (*dalālah*)-nya. Makna kata memberi sumbangan penting bagi pemaknaan *naẓam*. Makna mesti diketahui sebelum dilakukan *i'rāb* (penguraian kedudukan kata). Ini selaras dengan teori al-Zarkashī yang menyatakan bahwa kewajiban pertama yang mesti dilakukan oleh pengkaji teks adalah mengetahui makna kata sebelum melakukan *i'rāb*-nya.[68] Pengetahuan tentang makna kata per kata menjadi dasar bagi dilakukan *i'rāb*, yang kemudian dari situ dilakukan penjelasan makna susunan secara menyeluruh. Ketidaktepatan memberi makna kata akan berakibat pada kesalahan *i'rāb* dan pemaknaan susunan secara keseluruhan.

Makna-makna nahwu bukan makna kata-kata, akan tetapi pengertian yang dihasilkan dari hubungan antara makna kata-kata dalam susunan nahwu,[69] sebagaimana rumusan al-Jurjānī: "*al-kalim al- naẓam: 'ibārah 'an tawakhkhī ma'ānī al-nahw fī ma'ā-nin*"[70] (*naẓam* adalah ungkapan tentang memaksudkan makna-makna nahwu dalam makna kata-kata). Maka dalam contoh ungkapan "*jā'anī zayd rakiban*" yang harus diketahui adalah kata "*rakiban*" berkedudukan sebagai *ḥāl*, sedang kata "*al-rākib*" dalam susunan "*al-rākib jā'anī zayd*" berlaku sebagai *ṣifat*.

Demikian pula perbedaan arti dari masing-masing ungkapan: *"jā'anī zayd musri'an, jā'anī yasra', jā'anī wa-huwa musri', jā'anī huwa musri', jā'anī qad asra',* dan *jā'anī wa-qad asra.*[71] Yang terpenting dari ungkapan-ungkapan ini bukan mengetahui perbedaan keadaan *i'rāb* dalam harakat dan bentuk kata yang digunakannya, tetapi mengetahui karakter makna yang dihasilkan

---

[68]Badr al-Dīn al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972), jil. 1, 378.

[69]'Alī Muḥammad Ḥasan al-'Ammarī, *Qāḍiyyat al-Lafẓ wa al-Ma'nā wa Āthāruhā fī Tadwīn al-Balāghah al-'Arabīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1420 H/ 1999 M), 379-380.

[70]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* 350,351, 374.

[71]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* 127.

dari susunan-susunan tersebut.[72] Fokus utama *naẓam* tidak pada ungkapan, tetapi pada pengertian yang dihasilkannya (*anna al-i'tibār bi-ma'rifat madlūl al-'ibārāt lā bi-ma'rifat al-'ibārāt*).[73]

Menetapkan kedudukan kata sesuai dengan tempat dan urutannya dalam susunan adalah asas bagi kajian *naẓam*. Tidak ada pembahasan bagi *naẓam* apabila penempatan kata dipertikaikan. Kekhasan al-Qur'an adalah berbahasa Arab yang dan disusun secara tertib (*anna al-mukhtaṣ bi al-Qur'ān al-Lafẓ al-'Arabī bi hadhā al-tartībi*). Oleh karena itu, apa yang terdapat dalam susunan a-Qur'an, maka itulah yang mesti dijadikan pedoman asal (*wamā sīqa lahu al-kalām yanbaghī an yuj'ala al-aṣli*).[74] Menurut al-Jurjānī, penempatan kata dalam susunan al-Qur'an, mesti mempunyai tujuan. Penggantian tertib susunan dapat menyebabkan hilangnya keindahan susunan. Pemaknaan *naẓam* yang tidak sesuai dengan tertib kata-kata akan berakibat kesalahan dalam menemukan makna teks.

penting ditekankan bahwa al-Jurjānī sebenarnya tidak mempersoalkan kaidah-kaidah sintaksis yang terdapat dalam *uṣūl al-nahwi*, yang menjelaskan benar tidaknya kalimat berdasarkan dari struktur bahasa. Al-Jurjānī lebih menitikberatkan pada analisis seni dan nilai-nilai sastra yang terkandung di dalam al-Qur'an. Titik berat inilah yang masuk dalam ruang lingkup pembahasannya yang disebut *naẓam*. Dengan mengedepankan *naẓam*, maka al-Jurjānī telah menunjukkan bahwa *i'jāz* al-Qur'an tidak hanya terkandung dalam ayat tertentu saja, melainkan terdapat semua ayat al-Qur'an baik ayat yang pendek maupun panjang, memuat

---

[72]Aḥmad Maṭlūb, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī Balāghatuhu wa-Naqduh* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'at, 1393 H/ 1973 M), 68.

[73]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* 392.

[74]Lihat: Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī,* jil. 1, juz.1, 69 dan jil. 9, juz. 16, 101.

berita gaib atau tidak, berbentuk *majāz* atau *isti'ārah* atau pola-pola retoris (*balāghīyah*) lainnya.[75]

Ada tiga unsur penting di dalam teori *naẓam* yang dikemukakan oleh al-Jurjānī, *pertama*, unsur gramatik. Yaitu kesesuaian dan keselarasan serta ketertundukan kalimat pada hukum-hukum gramatik (*tawākhī ma'āni nahw*). *Kedua*, unsur logis, yaitu relasi yang dibangun di antara kosa kata dalam kalimat benar-benar didasarkan atas hubungan antara subjek dengan objek, kata benda dengan kata kerja, serta keterangan dalam format yang didasarkan atas pertimbangan situasional sekaligus rasional. Dan *ketiga*, gaya bertutur stilistika. Yaitu susuna yang meliputi sarana dan perangkat untuk menyusun aspek-aspek susastra seperti *kināyah, tashbīh, dan tamthīl* serta bentuk gaya bahasa lainnya.[76] Tampaknya tiga unsur penting pemerolehan makna ini bisa dikatakan sama dengan teori Ricoeur yang memberi tiga tahapan dalam hermeneutika fenomenologisnya, yaitu tahapan semantik, tahapan reflektif dan tahapan eksistensial.

Contoh analisis menggunakan teori *naẓam* melalui gaya metafor, metomini (*kinayah*), *tashbih* dan *tamthīl* yang dikemukakan al-Jurjānī adalah sebagai berikut :

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا

"Ia berkata: Ya Tuhanku, Sesungguhnya tulangku telah lemah dan kepalaku telah ditumbuhi uban, dan aku belum pernah

[75]Nasr Ḥamid Abū Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004), 259.

[76]M. Nur Khalis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar,* 262-267.

kecewa dalam berdoa kepada Engkau,
Ya Tuhanku." (QS. Maryam: 4).

Menurut al-Jurjānī, keindahan dan kesempurnaan ungkapan dalam ayat ini tidak hanya terletak pada aspek metafor, tetapi juga pada kekhususan formulasi kalimat dalam ayat itu sendiri. Formulasi yang dimaksud adalah pilihan gaya bahasa al-Qur'an serta relasinya antar struktur kalimat. Al-Jurjānī berpendapat bahwa pendengar atau pembaca ayat ini hendaknya mengetahui bahwa kata *ishta'ala/* إشتعل (membakar) dalam konteks ayat ini, secara maknawi mengacu kepada kata rambut yang memutih (*shāib/*شائب), meskipun secara leksikal dianggap mengacu kepada kata kepala (*ra's/* رأس).

Rahasia dari ungkapan metaforis dalam ayat tersebut terletak pada penggunaan kata *ishta'ala/* إشتعل yang mengacu kepada rambut yang memutih, seolah-olah rambut itu terbakar sehingga seluruhnya menjadi putih. Makna dasar dari ungkapan dalam ayat tersebut adalah rambut yang memutih. Namun berdasarkan struktur ayat, maknanya berkembang menjadi rambut kepala memutih dengan tidak meninggalkan sisa sehelai rambut hitam pun. Pengertian ini tidak dapat dijangkau dengan ungkapan gramatikal seperti *ishta'ala shaib al-ra's/* إشتعل على شائب رأس (rambut kepala memutih), atau dengan ungkapan: *ishta'ala fi al-ra's/* إشتعل في الرأس (rambut di kepala menjadi memutih). Keduanya hanya memberikan ungkapan datar yang sekedar menyatakan bahwa rambut mulai memutih, yang bisa jadi hanya sebagian rambut, setengah atau hanya beberapa helai saja. Oleh karena itu, menurut al-Jurjānī, sebuah ayat tidak cukup dengan hanya memuat metafor, karena *naẓam* ayat mencakup beragam jenis gaya bahasa.[77]

[77]Fatima El-Zahra, *Konsep Nazhm 'Abd al-Qahir al-Jurjani,* 7.

Begitu juga dengan contoh berikut ini :

وَمِنَ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ
إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ

"Dan demikian pula di antara manusia, binatang-binatang melata dan bintang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.*"* (QS. Fatir: 28)

Susun balik dalam konteks ayat di atas adalah pendahuluan obyek, yaitu kata Allah dengan penggunaan partikel *innamā*. Penjelasan al-Jurjānī mengenai ayat ini berdasarkan analog aturan gramatikal. Ia membuat analog seperti dalam kalimat" "tidak ada seorang pun yang memukul Zaid kecuali Umar," (*mā ḍaraba zaidan illā Umar*). Dalam kalaimat ini, obyek didahulukan dengan maksud memberi tahu kepada pendengar siapa yang telah memukul Zaid, atau pemberitahuan kepastian pelaku. Dengan demikian, kalimat di atas bertujuan untuk menentukan pemukul Zaid, yaitu Umar, bukan selainnya. Contoh lain misalnya, "Umar tidak memukul siapapun kecuali Zaid" (*mā ḍaraba amrun illā zaidan*). Dalam kalimat ini, subjek yang didahulukaan dengan tujuan menginformasikan siapa yang dipukul, yaitu Zaid dan bukan selainnya.

Dalam ayat di atas, kata Allah sebagai objek diletakkan di depan. Hal ini mengindikasikan bahwa pesan yang dibawa ayat tersebut adalah ulama merupakan pihak yang takut kepada Allah. Seandainya struktur kalimat diubah, yaitu bukan objek yang didahulukan, melainkan subjeknya, menjadi *innamā yakhsha al-'ulamā' Allah*, maka makna ayat tersebut berubah. Al-Jurjānī

berpendapat ketika ulama takut terhadap sesuatu pasti yang ditakuti mereka adalah Allah, karena ulama tidak pernah takut kepada siapapun, kecuali Allah. Tentu tidak demikian , karena ternyata tidak hanya ulama yang takut kepada Allah, melainkan juga orang-orang beriman. Maka ayat tersebut menunjukkan bahwa masyarakat kebanyakan memang takut kepada Allah, akan tetapi pada saat bersamaan, mereka juga takut kepada selain Allah, sedangkan para ulama tidak demikian, mereka hanya takut kepada Allah, dan tidak takut kepada selain-Nya.

Pembahasan *takhshish* dan partikel *innamā* berkaitan erat dengan struktur susun balik (*taqdīm wa takhīr*) yang menyimpan korelasi dengan *istifham* yang juga dibahasa dalam konsep *naẓam* al-Jurjānī. Al-Jurjānī berpendapat bahwa *istifham* dapat dirangkai dengan struktur *taqdīm* dan *ta'khīr*, yang berimplikasi kepada penekanan makna yang didahulukan atau diakhirkan. Apakah kata benda (*isim*) atau kata kerja (*fi'il*). Misalnya ketika seorang mengatakan *afa'alta* (apakah engkau telah melaksanakan?). Yang didahulukan adalah kata benda sehingga yang dimaksud adalah pertanyaan tentang pelaku yang telah melaksanakan pekerjaan. Contoh dalam hal ini adalah sebagai berikut.

قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ

> 'Mereka bertanya: Apakah kamu yang melakukan perbuatan ini terhadap tuhan-tuhan Kami wahai Ibrahim?" (QS. AL-Anbiya': 62).

Keraguan yang menimbulkan pertanyaan dalam ayat di atas tidak berlaku pada pengrusakan berhala-berhala, karena mereka berkeyakinan bahwa pelakunya adalah Ibrahim (*a-anta afa'alta*), dan pertanyaan yang dilontarkan adalah bagaimana Ibrahim melakukannya. Kemudian al-Qur'an memberikan informasi pada ayat selanjutnya dengan menyatakan: "*Sebenarnya*

patung besar itulah yang melakukannya" (bal fa'alahum kabiru-hum).

Tak cukup dalam pembahasan *taqdīm wa takhīr*, al-Jurjānī juga membahas *al-tashbih* dan *al-tamtsil*. Ia mengklasifikasikan dua jenis *al-tashbih*, yaitu *al-tashbih* bukan *al-tamtsil* dan *al-tashbih al-tamtsil*.[78] *Al-tashbih* bukan *al-tamtsil* merupakan sifat persamaan yang jelas antara *mushabbah* dan *mushabbah bih*. Ia tidak memerlukan *ta'wīl* atau mengubah makna pertama/asal. Sedangkan *al-tashbih al-tamtsil* adalah sifat persamaan antara *mushabbah* dan *mushabbah bih* dan memerlukan proses penakwi-lan makna dengan mengubah makna zahir atau meniscayakan makna kedua. *Ta'wīl* yang dimaksud adalah untuk melihat persa-maan antara dua hal dengan cara yang lebih teliti untuk melihat persamaan yang wujud antara kedua hal yang dibandingkan.[79] Ia mengatakan :

"إعلم أنّ الشيئين إذا شبه أحدهما بالاخر كان ذلك على ضربين : أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأوّل. والاخر أن يكون الشبه محصّلا بضرب من التّأوّل."[80]

"Ketahuilah bahwa ada dua hal yang jika dibandingkan satu dengan yang lain

---

[78] Abu ya'qub al-Sakkāki dan al-Rāzī tidak membedakan antara *al-tashbih* dengan *al-tamtsil*. Mereka berpendapat bahwa baik *al-tashbih* maupun *al-tamtsil* memberi maksud yang sama. Pendapat ini memang benar jika merujuk pada terminologi *al-tashbih* dan *al-tamtsil* secara ba-hasa. Namun, jika merujuk pada istilah, terdapat perbedaan yang jelas antara keduanya. Lihat: Muḥammad Musṭafā Sūfiyah, *al-Mabāhith al-Bayānīyah Baina Ibni al-Athir wa al-'Alāwī* (Libia, t.tth, 1984), 81-82.

[79] 'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah*, 193.

[80] 'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah*, 190.

> akan terbagi lagi menjadi dua bentuk. Pertama, suatu hal yang sudah jelas, yang tidak memerlukan penakwilan. Kedua, persamaan yang diperoleh melalui proses penakwilan."

Secara lebih sederhana dapat dikatakan bahwa *al-tashbih* dan *al-tamthīl* merupakan dua hal yang saling terkait antar satu dengan yang lain. Perbedaannya, hanya terdapat dalam peristilahannya saja. Dapat dikatakan bahwa semua *al-tamthīl* adalah *al-tashbih*, namun tidak semua *al-tashbih* merupakan *al-tamthīl*. Yang membedakan antara keduanya adalah proses penakwilan makna pada sifat persamaan antara dua perbandingan. *Al-tashbih* tidak memerlukan penakwilan makna sedangkan *al-tamthīl* memerlukan penakwilan makna. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa *al-tamthīl* adalah sifat persamaan antara dua hal yang hanya dapat diketahui melalui akal pikiran (*ta'wīl*). Al-Jurjānī mengatakan:

> "الشبة الّذى يحصل بضرب من التأوّل."
>
> "Al-tamthīl adalah sifat persamaan yang diperoleh melalui proses penakwilan."

Secara sederhana, al-Jurjānī mengemukakan penjelasan yang mudah dipahami berkaitan dengan perbedaan antara *al-tashbih* dan *al-tamtsil*. Ia mengatakan:

> "فأعلم أنّ التشبيه عام والتمثيل أخصّ منه, فكلّ تمثيل تشبيه وليس كلّ تشبيه تمثيلا[81]."

[81] 'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah*, jilid I, 198.

> "Ketahuilah bahwa al-tashbih itu umum dan al-tamtsil itu lebih khusus dari al-tashbih. Maka setiap al-tamtsil merupakan al-Tashbih, akan tetapi tidak setiap al-tashbih merupakan al-tamtsil."

Menurut al-Jurjānī, *al-tashbih* dan *al-tamtsil* pada dasarnya adalah sama. Yang membedakan keduanya adalah dari sudut umum dan khususnya saja. Semua bentuk *al-tamtsil* adalah *al-tashbih*, tetapi tidak semua *al-tashbih* merupakan *al-tamtsil*. *Al-tamtsil* adalah sifat persamaan dua hal yang hanya dapat diketahui melalui akal pikiran, tetapi ia bukan karakter asli atau perilaku alami dari dua hal yang sama terdapat 'mufrad' atau 'murakkab' (akli tidak hakiki). *Al-tashbih* juga lebih umum dari itu. Adanya perbedaan ini disebabkan unsur-unsur penakwilan makna dalam menggambarkan sifat persamaan antara dua objek. *Al-tashbih* tidak memerlukan penakwilan makna.

Adapaun contoh dari pada *al-tashbih* terdapat dalam syair berikut ini yang membandingkan antar bunyi :

كأنّ أصوات من إيغالهنّ بما * أواخر الميس إيقاض الفراريج[82]

> "Seolah-olah bunyi yang berasal gerobak kayu ketika dalam perjalanan adalah seperti suara anak-anak ayam."

Atau dalam syair berikut ini tentang celaan seorang penyair terhadap al-Hajjaj.

---

[82]Dhu al-Rimmah Ghailan bin Uqbah, *Diwan zi al-Rimmah,* (Ed) Abdul Quddus Abu Salih, Cet. II (Muassasah al-Iman, Beirut, Lebanon, 1420 H), 105.

أسد علي وفى الحروب نعامة * فتخاء تنفر من صفير الصافر

> "Dia seperti singa dihadapanku, tetapi dalam peperangan, dia seperti burung unta yang lemah sayapnya, yang akan melarikan diri dari suatu siulan."

Perbandingan ini sangat jelas dan dapat dipahami oleh pendengar atau pembaca dan pengkaji teks. Perbandingan jenis ini tidak memerlukan *ta'wīl* karena ada sifat persamaan pada kedua objek yang dibandingkan. Akan tetapi, penakwilan diperlukan manakala tidak ada persamaan sifat antara dua objek yang dibandingkan. Al-Jurjānī mengatakan:[83]

> "فالشبه فى هذا كله بيّن, لايجري فيه التأوّل, ولا يفتقر إليه في تخصيلة, وأيّ تأوّل يجري فى مشابهة الخدّ للورد فى الحمرة ؟ وأنت تراها هنا كما تراهاهنا ؟ وكذالك تعلم الشجاعة فى الأسد كما تعلمها فى الرّجل."

> "Perbandingan ini jelas dan tidak perlu proses penakwilan. Baik apakah penakwilan yang akan digunakan dalam perbandingan antara pipi dengan bunga untuk menunjukkan warna merah. Atau demikian pula perbandingan sifat berani yang ada pada seekor singa dengan sifat seorang laki-laki."

[83]'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah,* 193.

Sedangkan contoh *al-tamtsil,* Al-Jurjānī mencontohkannya dengan pernyataan berikut :

"هذا حجّة كالشمس"

"Hujjah ini seperti matahari"

Sifat yang dikehendaki dalam perbandingan atau perumpamaan ini adalah sifat matahari yang jelas dan terang. Menurut al-Jurjānī, perumpamaan ini sama seperti contoh-contoh yang telah dikemukakan. Akan tetapi contoh ini memerlukan proses penakwilan untuk memperoleh makna yang tepat. Ia menyatakan bahwa hakikat kemunculan matahari adalah tanpa 'hijab' atau pemisah yang menghalangi mata untuk melihatnya. 'Syubhat' hanya dapat diketahui melalui akal pikiran dan ia sama perannya dengan hijab sebagai penghalang akal pikiran untuk melihat apa yang menjadi problem dalam menentukan benar atau tidak suatu objek yang diperbandingkan. Apabila syubhat hilang, maka muncul bukti yang menjadi hujjah untuk menentukan suatu hukum. Jadi hujjah ini jelas diketahui karena tidak ada penghalang (syubhat) dan ini oleh al-Jurjānī disamakan seperti terbitnya matahari yang dapat dilihat dengan mudah tanpa ada hijab/penghalang bagi indera mata untuk melihatnya.[84]

Al-Jurjānī kemudian membahas panjang lebar tentang proses penakwilan untuk melihat bentuk sifat persamaan yang wujud antara dua objek yang dibandingkan. Ia menyatakan:

"ثمّ إنّ ماطريقة التأوّل يتفاوت تفاوتا شديدا. فمنه
مايقرب مأخذه, ويسهل الوصول إليه, ويعطى المقادة
طوعا, حتى إنّه يكاد يداخل الضرب الأوّل الّذى

[84]'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah,* 193-194.

ليس من التأوّل في شيئ وهو ما ذكرته لك. ومنه مايحتاج فيه إلى قدر من التأوّل. ومنه مايدقّ ويغمض, حتّى يحتاج في استخزاجه إلى فضل رأية ولطف فكرة."[85]

"Kemudian, metodologi penakwilan itu beragam dan berbeda-berbeda. Ada metodologi penakwilan yang mudah untuk sampai pada maksud teks dan memberikan turutan sehingga ia mendekati bentuk pertama (al-tashbih) yang tidak memerlukan sedikitpun proses penakwilan. Ada juga metodologi penakwilan yang memerlukan sedikit perhatian/penelitian. Dan ada juga metodologi penakwilan yang susah dan rumit, sehingga memerlukan pemikiran yang lebih ekstra dan mendalam untuk memperoleh makna yang tersirat."

Inti dari pada pernyataan al-Jurjānī adalah bahwa ada tiga bentuk penakwilan makna dalam *al-tamtsil*, di antaranya adalah, *pertama*, bentuk yang hampir tidak memerlukan *ta'wīl*. Misalnya, sebagaimana dijelaskan al-Jurjānī:

"هذا حجّة كالشمس"

"Hujjah ini seperti matahari"

---

[85] 'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah*, 194.

Perbandingan dalam contoh ini hampir tidak memerlukan *ta'wīl* karena sifat persamaan yang wujud antara keduanya (hujjah dan matahari) dapat diketahui dengan mudah.

Kedua, bentuk yang memerlukan sedikit *ta'wīl*. Misalnya :

"ألفاظه كالماء فى السلاسة, وكالنسيم فى الرّقة, وكالعسل فى الحلاوة."

"Perkataannya seperti air (tidak tersekat-sekat), juga seperti bayu (kelembutan), dan seperti madu (kemanisan)"

Dalam contoh ini, al-Jurjānī menjelaskan bahwa perkataan yang digunakan adalah perkataan yang biasa yang sudah biasa didengar orang. Perkataan tersebut juga tidak mempunyai kecacatan seperti pengulangan huruf dan kesulitan untuk melafalkannya. Bentuk ini memerlukan sedikit penakwilan makna karena sifat persamaan yang disamakan tidak mudah diketahui dengan mudah.

Dan *ketiga*, bentuk yang memerlukan *ta'wīl*. Misalkan sebuah riwayat Ka'ab al-Ashqārī ketika ditanya tentang Bani Muhallab. Bagaimana keadaan mereka? Ia menjawab:

"كانوا كالحلقة المفرغة لايدرى أين طرفاها."[86]

"Mereka diibaratkan seperti bulatan kosong (sama sisinya) yang tidak diketahui di mana ujungnya"

[86]Al-Mubarrid, *Al-Kāmil fi al-Lughah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiah, 1989), 307.

Dalam contoh ini, sifat yang terdapat pada '*mushabbah bih*' ialah '*bulatan yang sama tepinya*' dan sifat ini tidak terdapat pada *'musyabbah'*. Oleh karena itu, perlu penakwilan untuk mencari persamaan pada sifat golongan Bani Muhallab tanpa ada ruang untuk dibuat perbandingan antara mereka. Sifat persamaan ini adalah akli, dan bukan hakiki. Al-Jurjānī kemudian menegaskan bahwa contoh seperti ini merupakan suatu *al-tamtsil* yang memerlukan *ta'wīl*, yaitu pemikiran atau penelitian yang mendalam agar makna yang terkandung dapat diperoleh secara maksimal. Contoh-contoh seperti ini menurut al-Jurjānī hanya dapat dipahami oleh pengkaji yang memiliki kemampuan untuk melihat makna kedua dari pada teks.[87]

Dari penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa sebagaimana Ricoer, al-Jurjānī juga meniscayakan adanya keberagaman makan (pluralitas makna). Ia dengan komprehensif menjelaskan teori *naẓam* nya melalui *at-taqdīm wa at-ta'khīr*, pengkhususan (*al-hasr*), dan eliptik (*hazf*). Ia juga mengulas dengan detail perihal *isti'ārah, kināyah*, dan *tamthīl* (perumpamaan) sebagai bagian dari ilmu *bayān* dan ilmu *badī' (al-muhassināt al-lafziyyah)*. Dari itu semua dapat dikatakan bahwa dalam pandangan al-Jurjānī, pengkajian karya sastra, seorang pengkaji tidak cukup menguasai ilmu *balāgah*, puisi dan prosa semata, tetapi juga *ta'wīl.* Pemaknaan atas teks yang tidak mempertimbangkan *naẓam* dapat berakibat kesalahan dalam menemukan makna suatu teks.

3. Dialektika Tesis, Anti-Tesis, dan Sintesis

Selain kedua persamaan yang telah dijelaskan cukup detail di atas, ada persamaan lain yang bisa dikatakan distingtif antara pemikiran al-Jurjānī dan Paul Ricoeur. Persamaan itu antara lain adalah ciri khas pemikirannya yang kerap menyintesiskan antara beragam teori hermeneutika dan *ta'wīl.* Sebagaimana telah dijelaskan cukup panjang pada bab sebelumnya, bahwa ada beragam model atau corak hermeneutika dan *ta'wīl* yang berkembang baik

[87]'Abdul al-Qāhir al-Jurjānī, *Asrār al-Balāgah,* 196.

di kalangan intelektual muslim klasik maupun di kalangan intelektual hermeneutika modern.

Di antara beragam model itu, ada kecenderungan yang tak bisa dimungkiri kerap terjadi kontradiktif antara satu teori dengan teori lain. Masing-masing model menghasilkan dialektika akademik yang tak jarang menjadi anti-tesis dari teori yang lain. Dalam kaitannya dengan itu, kehadiran teori al-Jurjānī maupun Ricoeur adalah menemukan titik kesepahaman untuk menjadi alternatif dari beragam model yang saling berseberangan. Karena itulah, persamaan antara teori al-Jurjānī dan Ricoeur adalah mampu menjadi model baru sebagai alternatif atau titik temu kesepahaman antara beragam teori hermeneutika dan *ta'wīl* yang kerap bertentangan.

Pemikiran keduanya bukan hanya menjadi anti-tesis dengan beragam hermeneutika dan *ta'wīl* yang biasanya saling berseberangan itu, melainkan juga merupakan sintesis dalam aspek-aspek tertentu yang terdapat dalam tradisi hermeneutika dan *ta'wīl* lainnya. Jalan yang ditempuh oleh keduanya adalah jalan tengah yang oleh Paul Ricoeur disebut sebagai *in medias res*. Hermeneutika ala Ricouer menjadi alternatif atas diskursus hermeneutika modern, sedangkan teori *ta'wīl* al-Jurjānī menjadi titik temu konsep *ta'wīl* yang beragam di kalangan intelektual muslim klasik.

a. Hermeneutika Moderat sebagai Alternatif

Setidaknya, yang dimaksud dengan beragam model hermeneutika yang kerap berseberangan itu dapat diklasifikasikan menjadi dua kutub. *Pertama*, hermeneutika yang menekankan pada objektifitas teks (rekonstruktif). Teori ini terutama dikembangkan oleh Dilthey yang meyakini bahwa untuk menemukan makna suatu teks, pengkaji harus menemukan makna yang objektif dengan cara memproduksi atau merekonstruksi makna sebagaimana dihayati pengarangnya. *Kedua*, hermeneutika yang memberi ruang kebebasan kepada pengakaji teks untuk memberi makna baru tanpa sesuai dengan apa yang dimaksud pengarang (konstruktif). Teori ini terutama dikembangkan oleh Hans Georg Gadamer. Menurut

Gadamer, kesenjangan jarak antara pengkaji teks dan pengarang harus dipahami sebagai pertemuan dua cakrawala. Karena itu, interpretasi tidak hanya reproduktif (rekonstruktif), melainkan juga produktif (konstruktif), yaitu melampaui maksud pengarang dan sekaligus bermakna bagi pengkaji teks.

Paul Ricoeur menyintesiskan kedua teori itu dengan membangun suatu teori baru yang dikenal dengan teori moderat (antara objektifitas dan subjektifitas). Menurutnya, pengakaji teks tidak harus memproyeksikan diri ke dalam teks, tetapi membuka diri terhadapnya. Pengkaji teks mesti bersikap *in medias res*, yaitu selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak di depan. Ia harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindari keterlibatannya sebagaimana menurut kelompok subjektif. Namun, ia juga mesti berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa kekhususan ruang dan waktu sebagaimana pendapat kalangan objektif.[88]

Secara lebih spesifik, Ricoeur menjembatani hermeneutika romantis ala Schleiermacher hingga Dilthey yang cenderung objektif, dengan hermeneutika filosofis ala Heidegger yang cenderung subjektif. Ia misalnya sependapat dengan Dilthey, menempatkan hermeneutika sebagai kajian terhadap ekspresi-ekspresi kehidupan yang terbakukan dalam bahasa (*linguistically fixed expression of life*). Namun, ia tidak berhenti pada langkah psikologis untuk merekonstruksi pengalaman penulis sebagaimana pendapat Schleiermacher, maupun usaha untuk menemukan diri sendiri pada orang lain sebagaimana pemikiran Dilthey, melainkan juga untuk menyingkap potensi ‘Ada’ atau ‘Eksistensi’ sebagaimana pemikiran Heidegger.[89] Dari pemikiran jalan tengah inilah praktik pemaha-

---

[88]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 222-228.

[89]Ahmad Norma Permata, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam Nafisul Atho dan Arif Fahruddin (ed), *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), 223.

man teks (hermeneutika) tidak saja berkutat pada ranah epistemologis, melainkan merambah ke ranah ontologis.

Pemikiran Ricoeur juga dapat dianggap menjembatani perdebatan sengit dalam peta hermeneutika antara tradisi metodologis dan tradisi filosofis yang masing-masing diwakili oleh Emilio Betti dan Hans-Georg Gadamer. Di satu sisi Ricoeur berpijak pada titik berangkat yang sama dengan Betti bahwa hermeneutika adalah kajian untuk menyingkap makna objektif dari teks-teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca.[90] Namun di sisi lain, ia juga sependapat dengan argumen Gadamer yang menganggap bahwa seiring perjalanan waktu niat awal dari penulis sudah tidak lagi digunakan sebagai acuan utama dalam memahami teks.[91]

Bagi Ricoeur, interpretasi atas teks bukan lagi mengacu pada latar historis-psikologis dari pada pengarang, karena teks itu sudah memiliki makna internal yang objektif dan tidak lagi ditopang oleh intensional psikologis dari penulisnya. Dalam sebuah pembacaan teks, seorang pembaca tidak lagi masuk ke dalam teks untuk melakukan rekonstruksipsikologis kepada pengarang, dan tidak pula menarik teks ke dalam *pre-understanding*-nya sendiri. Yang terjadi adalah seorang pembaca membuka dirinya dihadapan teks yang juga membuka diri. Makna sebuah teks tidaklah ada di balik atau di belakangnya, melainkan ada di depannya.[92]

Tentu saja sikap tengah yang diambil Ricoeur ini merupakan alternatif untuk meredam perdebatan ilmiah seputar hermeneutika. Meskipun perdebatan itu sah-sah saja, dan dalam dunia akademik perdebatan secara ilmiah adalah keniscayaan, akan tetapi dengan hadirnya teori Ricoeur ini, kalangan linguis setidaknya bisa mengambil sisi-sisi lain dari beragam teori dengan tidak terlampau fanatik pada pendekatan atau corak ilmiah yang digunakan teori tertentu. Josef Bleicher mengapresiasi betul jalan yang ditempuh Ricoeur ini. Menurutnya, hermeneutika model Ricoeur dapat

---

[90]Joseph Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique*, Chapter 13, 233-235.

[91]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 48.

[92]Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 177.

dikatakan sebagai hermeneutika yang mengarah pada perspektif baru, yakni di luar model atau varian hermeneutika yang kerapkali "konflik". Corak hermeneutika ini menjadi sintesis di antara beragam hermeneutika yang berkembang sebelumnya (objektif dan subjektif).[93]

Malahan tidak berhenti sebatas itu, teori hermeneutika moderat ala Ricoeur sebenarnya juga perpaduan (sintesis) di antara beragam teori filsafat yang muncul sebelumnya. Artinya, Ricoeur tidak hanya mengimplementasikan jalan tengah ini (moderat), dalam kajian hermeneutika semata. Ia juga kerap mengambil jalan tengah di antara beragam pemikiran filsafat seperti menyintesiskan teori fenomenologi tendensi metafisik ala Husserl dengan fenomenologi eksistensial ala Heidegger. Ia juga memadukan antara fenomenologi Jerman dan strukturalisme Perancis, yaitu antara tendensi metafisis Cartesian dari Husserl dan tendensi eksistensial dari Heidegger. Sedangkan dari strukturalisme ia mengadopsi berbagai aliran dalam linguistik, baik aliran linguistik Ferdinand de Saussure (terkait konsep *langue* dan *parole*), maupun aliran antropologis yang dikembangkan oleh Levy-Strauss.[94] Sebagai tambahan, Ricoeur juga mengakomodasi tendensi kritik ideologi di satu sisi dan psikoanalisis ala Sigmund Freud di sisi lain untuk melakukan eksplorasi isi pada kajian hermeneutika yang ia lakukan.[95]

Cara Ricoeur menyistesiskan beragam pemikiran hermeneutika bahkan filsafat secara lebih luas ini merupakan ide-ide yang distingtif, sehingga wajar jika para pengkaji hermeneutika dan filsafat mengkategorikannya pada posisi yang berbeda dari para filsuf atau ahli hermeneutika sebelumnya. Richard E. Palmer,

---

[93]Lihat: Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

[94]Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, 363.

[95]Lihat: Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences*, 78.

Don Ihde, Patrick L. Bourgouis, dan Josep Bleicher[96] misalnya, mengkategorikan Ricoeur ke dalam perspektif baru, yakni di luar model atau varian hermeneutika yang kerapkali berseberangan. Pengkategorian tersebut menurut E. Palmer karena Ricoeur, memiliki kerangka berpikir dan perspektif yang lebih luas dari tokoh hermeneutika sebelumnya. Sehingga dari konstruksi pemikiran Ricoeur ini, dapat dikatakan bahwa ia adalah tokoh yang memiliki kecenderungan moderat. Ricoeur tidak ingin terjebak pada model ataupun kelompok yang cenderung berseberangan di antara yang lain, karena itulah pemikirannya dapat dikatakan moderat.

Apa yang telah dikembangkan Ricoeur dalam hermeneutika telah mengantarkannya pada prestasi puncaknya, sekaligus menunjukkan kreativitas dan kejeniusan yang istimewa dalam pergulatan pemikirannya. Ia cukup berhasil menyandingkan dan sekaligus memanfaatkan secara cermat dua kutub yang berseberangan. Kutub objektif yang menggunakan pendekatan struktural, dipakai sebagai jalan untuk menempatkan di dalam tanda kurung semua pemahaman yang naif dan dangkal dari pembacaan sebuah teks. Sedangkan dengan konsep appropriasi atau kutub subjektif, ia telah mengembalikan makna teks pada perpaduan dengan subjek pembacanya di wilayah dunia yang dihayati yang menjadi titik tolak fenomenologi.

Oleh karena itu, tak bisa dimungkiri, bahwa Ricoeur telah menyumbangkan, bukan hanya gagasan-gagasan (*ideas*) baru tapi

---

[96]Lihat: Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: North Western University Press, 1969). Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston: North Western University Press, 1971). Patrich L. Bourgouis, *Extension of Ricoeur's Hermeneutics* (Netherland: The Hague, 1974). Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics* (London Routledge & Kegan Paul, 1980). Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

bahkan wawasan (*insight*) baru. Kekhasan hermeneutika ala Ricoeur bukan hanya ia adalah pemikir mutakhir sehingga memiliki kesempatan untuk meng-*upgrade* pemikiran-pemikiran sebelumnya, melainkan ia menampilkan corak lain kajian hermeneutika yang sepenuhnya berbeda dari kajian-kajian yang ada. Di samping ia telah mengakomodasi semua tendensi dalam sejarah hermeneutika, bahkan di antara faksi-faksi yang saling bersaing, namun Ricoeur sekaligus mengatasi atau melampaui carut-marut *hermeneutical despute* yang sudah berlangsung, dan bukan sekedar mendamaikan semata. Karena itu, terlepas dari berbagai kemungkinan kelemahan yang ada, pemikiran Ricoeur merupakan jalan alternatif untuk merespon beragam teori hermeneutika modern yang kerap bertentangan.

b. Titik Temu Konsep *Ta'wīl* dalam Pemikiran Islam

Serupa dengan Ricoeur, al-Jurjānī juga memiliki peran besar dalam menyintesiskan antara beragam *ta'wīl* yang berkembang di dunia akademik Islam awal. Meskipun dialektika akademik yang dihadapi berbeda, namun setidaknya al-Jurjānī memainkan peran penting untuk mewarnai konsep *ta'wīl* di kalangan pemikir muslim. *Ta'wīl* yang ditawarkannya melalui sektor bahasa, sehingga ia relatif aman dari penolakan kalangan konservatif yang mempertentangkan *ta'wīl* sebagai epistemologi keilmuan dalam Islam. Hal ini wajar karena pondasi *ta'wīl* yang ia kaji berkutat pada bahasa dan tidak terkait dengan perdebatan teologis. Meskipun pada mulanya al-Jurjānī membangun teorinya dalam rangka merespon pendapat di kalangan Mu'tazilah dan Shī'ah, namun teorinya tetap berpijak pada struktur teks bahasa dan sastra.

Sebagaimana dalam hermeneutika modern, dalam khazanah pemikiran Islam, *ta'wīl* pun memiliki beragam varian dan model, yaitu memiliki kecenderungan objektif dan subjektifnya. Pembahasan inipun juga telah diurai cukup panjang pada bab sebelumnya. Namun yang ingin dijelaskan di sini adalah bahwa beragam *ta'wīl* yang berkembang masing-masing memiliki problem, baik secara akademik maupun corak yang digunakan. Di samping adanya klaim kebenaran teologis di antara intelektual

muslim mengenai *ta'wīl* nya masing-masing, *ta'wīl* pun kerap digunakan oleh intelektual muslim di berbagai bidang keilmuan, artinya tidak hanya terpaku pada pembahasan bahasa semata. Karena itu wajar jika konsep *ta'wīl* berkembang di kalangan ahli tafsir, ahli fikih, kalangan sufi bahkan dalam aliran teologi Islam.

Konsep *ta'wīl* yang dikemukakan para ahli *ushūl fiqh,* Ibnu Qutaybah dan Hamid Abū Zayd merupakan *ta'wīl* yang dapat dikatakan menjaga objektifitas suatu teks (rekonstruktif). Menurut Abū Zayd, pengkaji teks jangan sampai terjebak pada pembacaan yang tendensius (*al-qirā'ah al-mugriḍah*). Karena itu, pengkaji teks al-Qur'an harus terlebih dahulu menguasai ilmu al-Qur'an (tafsir), seperti *nāsikh-mansūkh, khās-'ām, muhkam-mutasyābih,* dan ilmu-ilmu Qur'an lainnya.[97] Abū Zayd tidak setuju dengan pandangan bahwa makna itu digagas oleh pembaca sendiri. Ia mengatakan bahwa dalam proses penerjemahan, teks bukanlah obyek yang diam yang dapat dibawa ke dalam petunjuk oleh pembaca (pengkaji teks) yang aktif.

Menurut Abū Zayd, pada dasarnya, "teks" tidak memiliki kuasa apapun, kecuali kuasa epistemologi. Kekuasaan "tekstual" ini tidak akan berubah menjadi kekuasaan kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks tersebut dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi. Menurutnya, pengkaji teks harus menghindari diri dari penundukan teks kepada kecenderungan ideologis-subjektifnya.[98] Interpretasi yang cenderung

---

[97]Menurut Abū Zayd, tanpa ilmu-ilmu al-Qur'an, seorang yang melakukan *ta'wīl* terhadap al-Qur'an akan sulit melepaskan diri dari ideologinya, yang pada akhirnya akan terjadi lompatan dari *ta'wīl* ke *talwīn* (ideologisasi), sehingga akan mudah terjebak pada *al-qirā'ah al-mugridah,* yaitu pembacaan tendensius yang subjektif. Lihat: Nasr Hamīd Abū Zaid, *Kritik Wacana Agama,* Terjemahan dari *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī* (Yogyakarta:LkiS, 2003), 155-122.

[98]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāsh Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz al-Saqāfī al-'Arābī), 264. Diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an,* Cet.1 (Yogyakarta: LkiS, 2001), 81.

pada ideologi tertentu disebut dengan *talwin*. *Ta'wil* menurut Abū Zayd adalah pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang didasarkan atas prinsip epistemologis tentang objektifitas. Sedangkan *talwin* merupakan pembacaan ideologis-subjektif-tendensius (*qirā-'ah mughridah*) atas teks.

Selaras dengan Abū Zayd, Ibnu Qutaybah berpendapat bahwa tolok ukur atau validitas *ta'wīl* menurutnya harus representatif-objektif, yaitu *ta'wīl* yang dibangun atas intelektualitas (*episteme*) keilmuan yang jelas.[99] Hanya dengan itu, suatu *ta'wīl* tidak akan condong pada ideologi dan aliran tertentu. Hal ini penting, karena *ta'wīl* merupakan pembacaan akademik terhadap al-Qur'an sebagai kitab suci.[100] Adapun hasil sebuah *ta'wīl* tergantung pada kekuatan analisis dari pengkaji teks, karena bisa saja walaupun menguasai ilmu yang sama, keakuratan analisis masing-masing penakwil (pengkaji teks) dapat berbeda.

Namun demikian, ada juga *ta'wīl* yang berkecenderungan subjektif, yang tidak menggunakan teks sebagai sumber utama dari pada makna itu sendiri, misalnya dalam tafsir *isyāri, allegoric* atau *ta'wīl* yang dikemukakan al-Tūfi, Ibnu Rushd, Ibnu 'Arābī, al-Ghazālī, al-Tustārī dan *ta'wīl ba'īd*. *Ta'wīl* di kalangan atau kelompok ini cenderung memberikan kebebasan kepada pengkaji teks dalam mencari makna batin atau kedua daripada teks. Yang dijadikan ukuran adalah akal rasional, intuitif, dan kemaslahatan. Karena itu, hasil kajian teks melalui *ta'wīl* semacam ini merupakan hasil kajian yang relatif dan subjektif (konstruktif).

Salah satu tokoh yang menggunakan model *ta'wīl* ini adalah al-Tustarī (w. 373 H). Ia merupakan peletak dasar berkembangnya tafsir sufi di kalangan *ta'wīl* sufi berikutnya. Ia berpendapat bahwa makna batin dimaksudkan untuk orang-orang tertentu yang terpilih, dan pemahaman ini berasal dari Allah. Menurutnya, petunjuk dan bimbingan Allah atas rahasiaNya ada yang tidak

---

[99]Ibn Qutaybah al-Dinawari, *Ta'wīl Mushkil al-Qur'ān* (Kairo: Dar at-Turath, 1973), Cet. II, 77.

[100]Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LkiS, 2009), 36-37.

terlihat (*asrārihī al-mughayyabah*) di dalam khazanah pengetahuan. Namun ia juga mengecam kepada orang yang menta'wil al-Qur'an sesuai dengan keinginan sendiri atau hawa nafsunya.[101]

Ibnu 'Arabī sebagai intelektual yang menggunakan *ta'wīl* konstruktif (tafsir esoterik) tampaknya memperkuat pendapat al-Tustarī. Ia menerima *ta'wīl* yang dibimbing oleh Allah melalui penyingkapan intuitif (*kasyf*), yaitu *ta'wīl* yang dianugerakan oleh Allah kepada orang-orang yang diberi-Nya keberhasilan dalam memahami apa yang Dia maksud dengan kata-kata yang dikandung oleh kitabNya. *Ta'wīl* yang didukung Ibnu 'Arabi ini tetap mempertahankan kesesuaian antara makna lahiriah dan makna batiniah.[102] Di kalangan filsuf, *ta'wīl* semacam ini terlihat dalam pandangan Ibnu Rushd yang berpendapat bahwa ayat-ayat yang sulit dipahami secara rasional atau ayat-ayat yang bertentangan dengan kemaslahatan, meskipun *muḥkamāt*, maka ayat-ayat tersebut harus di-*ta'wīl* dengan mendahulukan kemaslahatan manusia atau temuan akal.[103]

Pertentangan di antara intelektual muslim lintas bidang kajian akademik ini tentu saja menjadi problem. *Pertama*, kedua pihak mengalami ketidaksepahaman paradigma untuk memperoleh makna dari suatu teks. Di satu pihak ada yang menekankan objektifitas *ta'wīl* dengan tetap meniscayakan aturan teks, namun di pihak lain tidak mempermasalahkan adanya subjektifitas, dan yang dijadikan dasar adalah rasionalitas, intuitif dan kemaslahatan. *Kedua*, perbedaan pendapat ini bukan hanya dalam kajian akademik semata, akan tetapi meluas hingga ke ranah teologis yang masing-masing pihak mengklaim kebenarannya, bahkan tak jarang adanya justifikasi kafir-mengkafirkan.

---

[101]Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī by Sahl Ibn Abdullah al-Tustārī, Great Commentaries on the Holy Qur'an*, xxvii.

[102]Kautsar Azhari Noer, *Hermeneutika Sufi: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Qur'an* (Jurnal KANZ PHILOSOPHIA, Vol 2, No 2, Desember 2012), 309.

[103]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern,* 237.

Permasalahan kemudian bertambah makin kompleks ketika dihadapkan pada realitas bahwa ternyata baik kalangan objektif maupun subjektif sama-sama memperoleh perlawan dari kalangan konservatif yang menolak *ta'wīl* itu sendiri. Bahkan dalam pendapat yang lebih ekstrem, sebagaimana pendapat al-Suyūṭī bahwa pandangan kalangan *ta'wīl* sufi terhadap al-Qur'an bukanlah tafsir.[104] Tafsir esoterik sufi atas al-Qur'an adalah tafsir yang sesat dan menyesatkan, karena tafsir jenis ini tidak didasarkan pada kaidah-kaidah tafsir yang benar. Kalangan yang menolak *ta'wīl* berpendapat bahwa mereka telah menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keinginan mereka untuk mendukung ajaran-ajaran yang telah bercampur dengan ajaran-ajaran filsafat dari luar Islam.

Tampaknya memang, meskipun *ta'wīl* telah menjadi salah satu perangkat atau metodologi penafsiran al-Qur'an di kalangan intelektual muslim, namun ia masih kerap dipandang sebelah mata, terutama oleh kalangan yang menolak *al-ra'yu* dan terlampau fanatik terhadap *athar* (*al-muta'ammiqūna bi al-athar*) dalam menafsirkan al-Qur'an. Padahal, banyak pendekatan yang bisa digunakan dalam menafsirkan –atau dapat dikatakan mena'wilkan- al-Qur'an baik di masa klasik maupun kontemporer yang secara faktual bisa dikatakan keluar dari *athar*, jika *athar* didefinisikan sebagai format awal penafsiran al-Qur'an masa klasik oleh Nabi.

Padahal, dalam sejarah awal penafsiran al-Qur'an misalnya, terdapat ragam pendekatan penafsiran yang dilatarbelakangi oleh kreatifitas para ulama dan intelegensia mereka dalam beragam varian keilmuan, sehingga bagi mereka, ragam keilmuan itu sah-sah saja dalam memahami al-Qur'an. Ragam keilmuan itu kemudian melahirkan beragam corak tafsir, seperti: *tafsīr bi al-ma'thūr, tafsīr bi al-ra'y, tafsīr al-Ṣūfiyah, tafsīr al-falsafi, tafsīr al-fiqhi, tafsīr al-'ilmī,* dan lain-lain.

Pro-kontra terhadap *ta'wīl* tidak hanya terjadi dalam pemahaman al-Qur'an semata, ia juga melahirkan problem serius dalam

---

[104]Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Shuyūthī, *al-Itqān fi 'ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktaba wa matba'a al-Masyhad al-Husayni, 1967), vol. iv, 194.

kajian hadis, yaitu mengenai terjadinya perbedaan hadis (*mukhtalif al-hadīth*) disebabkan karena adanya pergesekan pemikiran ideologis antara *ahl hadīth* dan *ahl kalām*. Paling tidak ada dua problem, *pertama*, masing-masing aliran meriwayatkan hadis yang saling bertolak belakang (*tanāqud*) untuk kepentingan ideologi. *Kedua*, terjadinya pengerucutan pemaknaan hadis sebagai legitimasi atas pemahaman aliran tertentu. Hal ini digunakan agar prinsip aliran mereka bisa berada di bawah legitimasi hadis (*wa ta'allaq kulli fariqin minhum li madzhābihim bijinsin min al-hadīth*).[105]

Beragamam problem ini menjadi realitas sejarah yang tak bisa dinafikan. Karena itu penting menemukan titik-temu konsep *ta'wīl* yang lebih inklusif dan akomodatif di kalangan umat Islam. Dan untuk merujuk pada spirit *common platform* itu, adakalanya kita merujuk pada pemikiran *ta'wīl* ala al-Jurjānī. Setidaknya karena tiga hal, *pertama*, sejak awal al-Jurjānī tidak mempermasalahkan *ta'wīl* bahkan menganggap suatu keniscayaan. Faktanya, ia membangun teorinya untuk membuktikan i'jaz al-Qur'an berpijak pada konsep keberagaman makna (*ta'wīl*). Ia membahas makna kedua (*ta'wīl*) baik karena kebiasaan simbol, struktur teks maupun pengaruh bunyi. Hal ini dalam tradisi sastra Arab yang dibahas juga oleh al-Jurjānī yang terdapat dalam *isti'ārah*, *kināyah*, dan *tamthīl* (perumpamaan) sebagai bagian dari ilmu *bayān* dan untuk bunyi terdapat dalam bagian ilmu *badī' (al-muhassināt al-lafziyyah)*.[106]

Kedua, al-Jurjānī bisa dikatakan mengambil jalan tengah dari dua kutub *ta'wīl* yang saling berseberangan. Ia berpandangan bahwa dalam pengkajian teks, terutama sastra, seorang pengkajinya tidak saja harus menguasai ilmu retorika (*balāgah*), puisi (*shi'ir*), prosa (*naṣar*), dan sintaksis (*nahwu*), tetapi juga *ta'wīl.* Ia

---

[105]Abū Muḥammad 'Abdullah Ibnu Muslim Ibn Qutaybah al-Dīnāwarī, *Ta'wīl Mushkil al-Hadīth*, Pntq. Muhammad Zuhri al-Bukhari (Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, tt), 3-7.

[106]Ali al-Jārim wa Musthofa Amin, *al-Balāghah al-Wādhiḥah*, 92-185.

kemudian mengajukan mengajukan dua persyaratan untuk menemukan *ma'nā*, yaitu dengan konsep gramatik dan logis. Gramatik yang dimaksud adalah pengertian fungsional yang bisa mendeteksi *ma'nā majazi* dari ungkapan ataupun kalimat dengan melihat kesesuaian, keselarasan, dan ketundukan kalimat pada hukum-hukum gramatikal (*tawakhi ma'ānī al-nahwi*).

Persyaratan ini meniscayakan pelibatan *i'rab* untuk mengatur keselarasan dan keserasian antara subjek dan objek kata, atau antar kata benda dengan kata kerja. Terciptanya hubungan yang selaras antar unsur kalimat ini disebut oleh al-Jurjānī dengan *ma'ānī al-nahwi.*[107] Sementara persyaratan logis yang dimaksud adalah relasi yang dibangun di antara kosa kata dalam kalimat didasarkan atas hubungan subjek dan objek, atau kata benda dengan kata kerja. Keterangan bentuknya pun didasarkan pada pertimbangan situasional dan rasional yang menghadirkan kesempurnaan dan keindahan *naẓam* al-Qur'an yang disebut al-Jurjānī sebagai *al-maziyah*.

Ketiga, tampaknya pro-kontra di kalangan umat Islam tentang *ta'wīl* terletak dalam hal teologis atau keyakinan. Permasalahan *ta'wīl* muncul ketika dihadapkan pada konsep *ta'wīl* yang berusaha diaplikasikan dalam mendekati al-Qur'an. Namun berbeda halnya terkait sastra, hampir tidak ada penolakan yang serius di kalangan umat Islam akan *ta'wīl* ketika digunakan sebagai pisau analisis teori kritik sastra. Hal ini karena istilah sastra adalah kategori teks ciptaan manusia, sedangkan al-Qur'an bukan produk manusia. Tentu saja dengan demikian, konsep *ta'wīl* al-Jurjānī memiliki posisi penting untuk mencapai titik temu dalam pemikiran Islam.

B. Perbedaan Hermeneutika Paul Ricoeur dan Teori *Ta'wīl* Al-Jurjānī

Tak bisa dimungkiri, perbedaan jarak hidup dan semua hal yang melingkupinya termasuk kondisi geografis, perdebatan akademik, permasalahan yang dihadapi dan tentu saja masih banyak

---

[107] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz,* 282-286.

hal lainnya, merupakan problem serius untuk menemukan persamaan antara Paul Ricoeur dan al-Jurjānī. Kedua intelektual yang mewakafkan dirinya pada bidang bahasa ini sangat tampak perbedaannya ketika dihadapkan pada realitas bahwa keduanya hidup dan berurusan dengan permasalahan yang dihadapi yang berbeda antara satu dengan lainnya. Meskipun garis demarkasi telah ditemukan dalam beberapa pokok pemikirannya sebagaimana telah diuraikan di atas, namun, tentu saja problem utamanya adalah masa kehidupan. Karena itu, dalam pembahasan ini, akan diurai secara lebih komprehensif problem utama perbedaan antara Ricoeur dan al-Jurjānī, yaitu khususnya, dalam hal jarak intelektualitas dan dialektika akademik dan perbedaan permasalahan yang dihadapi oleh keduanya.

1. Dialektika Akademik dan Permasalahan yang Dihadapi

Jarak intelektualitas antara Paul Ricoeur dengan al-Jurjānī yang terlampau jauh meniscayakaan adanya perbedaan dialektika akademik dan permasalahan yang dihadapi antara keduanya. Selain masa kehidupan keduanya yang terlampau jauh berbeda berabad-abad, dialektika keilmuan para intelektual pada masa keduanya juga menjadi sisi lain dari perbedaan yang mencolok di antara keduanya. Ricoeur hidup ketika permasalahan filsafat menemukan kerumitannya ketika dihadapkan pada filsafat logosentris, atau filsafat yang memfokuskan kajiannya pada terma bahasa. Sebaliknya, al-Jurjānī mengembangkan intelektualitasnya, terutama teorinya yang monumental itu untuk merespon perdebatan sengit seputar *i'jāz al-Qur'ān* yang melibatkan intelektual muslim klasik termasuk intelektual di kalangan aliran-aliran teologis dalam Islam.

a. Respon atas Hermeneutika Rekonstruktif dan Konstruktif

Semenjak Schleiermacher mengkonsepkan hermeneutika sebagai seni pemahaman umum yang prinsip-prinsipnya dijadikan landasan penafsiran teks di era modern, kajian hermeneutika mena-

rik perhatian banyak sarjana. Setelah itu, hermeneutika mengalami perkembangan yang signifikan dan menjadi teori pemahaman yang sangat kompleks. Banyak muncul pemaknaan terhadap istilah ini, setidaknya ada tiga klasifikasi untuk mengidentikkan teori ini, yaitu sebagai sains penafsiran; sebagai metode penafsiran; dan teknik penafsiran atau seni menafsirkan. Hermeneutika kemudian lebih dipahami sebagai sebuah teori, metodologi, dan praksis penafsiran yang digerakkan ke arah penangkapan makna dari suatu teks.

Permasalahan timbul setelah para intelektual yang meng-kaji hermeneutika melahirkan beragam teori yang kemudian meniscayakan perbedaan-perbedaan yang mencolok dalam konsep teorinya. Dampaknya, selain muncul beragam teori, juga muncul beragam model dan varian hermeneutika yang berbeda antara satu dengan lainnya. Masing-masing mengklaim teorinya paling tepat untuk bisa memperoleh pemaknaan teks dengan paling optimal. Dialektika perdebatan akademik inilah yang dihadapi Ricoeur dan membuatnya turut mewarnai iklim perdebatan filsafat hermeneutik yang berkembang.

Sejak masa awal kemunculannya yang diperkenalkan oleh Schleiermacher hingga mutakhir ini, kecenderungan tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua model. *Pertama*, hermeneutika re-konstruktif (objektif), yang diperkenalkan oleh tokoh-tokoh klasik atau romantis seperti Friedrick Schleiermacher (1768-1834), Wilhelm Dilthey (1833-1911) dan Emilo Betti (1890-1968). Tokoh-tokoh tersebut menyerukan agar pengkaji teks dapat mela-kukan interpretasi dengan menghasilkan pemahaman yang objektif. Dalam pandangan mereka, penafsiran berarti memahami teks sebagaimana dipahami oleh pengaranganya karena teks merupakan ungkapan jiwa pengarangnya. Hermeneutika rekonstruktif meyaki-ni bahwa makna adalah arti yang ditentukan oleh penulis atau pengarang atau setidaknya oleh upaya pemahaman terhadap mak-sud pengarang.

Menurut pemahaman hermeneutika model ini, untuk dapat memahami maksud pengarang sebagaimana terdapat di dalam teks, pengkaji teks harus keluar dari tradisinya sendiri untuk bisa masuk

ke dalam tradisi pengarang teks itu ketika hidup, atau setidaknya membayangkan kalau dirinya berada di zaman tersebut. Dengan demikian, pengkaji teks akan mendapatkan makna yang objektif sesuai dengan apa yang dimaksud pengarang.[108] Dengan cara ini menurut Dilthey, seorang pengkaji teks, harus melepaskan diri dari konteks historisnya, untuk kemudian masuk ke dalam konteks kehidupan pengarang. Karena memahami realita bukan dengan jalan memahami kondisi kejiwaan sang pengarang, tetapi memahami peristiwa yang mengitari pengarang tersebut.[109] Dengan metode seperti ini Dilthey mengklaim teks dapat dikaji secara objektif.

Dalam pandangan Dilthey, pengkaji teks sangat mungkin dapat memahami pengarang dengan lebih baik daripada pengarang itu memahami dirinya sendiri. Menurutnya, setiap bentuk tindakan dan ekspresi seseorang selalu mencerminkan apa yang dihayatinya di dalam kehidupan, atau apa yang disebut dengan (*life experience*). Pengalaman hidup tersebut dapat dipahami melalui proses rekonstruksi ulang. Prinsip dalam hermeneutika rekonstruktif adalah pengkaji teks mengupayakan diri agar terhindar dari intervensi subjektifnya. Hermeneutika rekonstruktif sebagaimana dikatakan Bleicher, memusatkan perhatiannya pada bagaimana memperoleh makna yang tepat dari teks atau dengan kata lain memperoleh pemahaman yang komprehensif.[110]

Dari konsep yang ditawarkan hermeneutika model ini, dapat dikatakan bahwa wacana yang bersifat spontan dan dialogis yang diformat ke dalam bentuk teks, potensial melahirkan salah paham dari pembacanya yang tidak memiliki pengetahuan men-

---

[108]Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, I (Jakarta: Gramedia, 1981), 230.

[109]Tedi Kholiludin, Signifikansi Analisa Sosial dalam Diskursus Fiqh Progresif *Justisia*, Edisi 24 Tahun XI, 2003), 25-26.

[110]Lihat: Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik*, 56. Fahruddin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), 7.

dalam tentang latar belakang (*historical*) munculnya teks tersebut. Karena itu, pengetahuan yang diperoleh melalui sebuah wacana lisan akan berbeda dari pengetahuan yang diperoleh hanya melalui bacaan. Gagasan yang ditemukan dalam sebuah tulisan tidak lagi disertai informasi tentang suasana sosiologis-psikologis dari pengarangnya.

Kedua, hermeneutika konstruktif atau subjektif yang dikembangkan terutama oleh tokoh-tokoh modern seperti Martin Heidegger (1889-), Hans Georg Gadamer (1900-2002), dan Roland Barthes (1915-1980).[111] Hermeneutika model ini berseberangan dengan hermeneutika rekonstruktif. Dalam pandangan para tokoh ini, hermeneutika bukan usaha menemukan makna objektif yang dimaksud pengarang, sebagaimana dipahami kelompok rekonstruktif, melainkan memahami apa yang tertera di dalam teks itu sendiri.[112] Teks bersifat terbuka dan dapat diinterpretasikan oleh siapapun. Oleh karena itu, begitu teks dipublikasikan, maka ia telah berdiri sendiri dan tidak lagi berkaitan dengan penulis. Bahkan menurut Roland Barthes begitu teks hadir, maka penulis/pengarangnya telah "mati" (*the death of author*).

Hermeneutika konstruktif mengasumsikan bahwa makna suatu teks adalah apa yang mampu diterima dan diproduksi oleh pembacanya dengan segala horizon pengetahuan dan pengalaman hidupnya. Yang terpenting bagaimana teks tersebut berfungsi dalam suatu masyarakat pembacanya.[113] Menurut Gadamer, seseorang tidak perlu melepaskan diri dari tradisinya sendiri untuk kemudian masuk dalam tradisi penulis teks dalam upaya menafsirkan teks. Hal itu merupakan sesuatu yang tidak mungkin, karena keluar dari tradisi sendiri berarti mematikan pikiran dan kreativitas.

---

[111] Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), 13.

[112] Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid I dan II (Jakarta: Gramedia, 1981), 231.

[113] Nur Ikhwan, "*Al-Qur'an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*" dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002),163.

Sebaliknya, pengkaji teks harus menafsirkan teks berdasarkan apa yang dimiliki saat ini (*vorhabe*), apa yang dilihat (*vorsicht*) dan apa yang akan diperoleh kemudian (*vorgriff*).[114]

Menurut Gadamer, jarak antara masa lalu dan masa kini tidak terpisahkan oleh jurang yang menganga, melainkan jarak yang penuh dengan kesinambungan tradisi dan kebiasaan yang dengannya semua yang terjadi di masa lalu menampakkan dirinya di masa kini. Inilah yang membentuk kesadaran akan realitas historis.[115] Hermeneutika konstruktif menyangkal upaya menemukan pemahaman objektif karena pengkaji teks telah berada dalam sebuah tradisi yang membuatnya memiliki pemahaman awal (*pre-understanding*) terhadap teks sehingga tidak berangkat dari pemahaman yang netral. Hermeneutika konstruktif tidak bertujuan untuk mencapai pengetahuan yang objektif, tetapi hendak menjelaskan fenomena keberadaan manusia (*human dasein*) dalam aspek temporalitas dan historisnya.

Menurut Gadamer, membaca dan memahami sebuah teks pada dasarnya adalah melakukan dialog dan membangun sintesis antara dunia teks, dunia pengarang dan dunia pembaca. Ketiga hal ini menjadi pertimbangan penting dalam setiap pemahaman. Pengabaian terhadap salah satu aspek akan melahirkan pemahaman terhadap teks menjadi kering dan miskin.[116] Sebaliknya, jika ketiga horizon itu mendapatkan pertimbangan yang serius dari pengkaji teks, maka akan diperoleh pemahaman yang maksimal optimal dari ketidakjelasan teks yang kabur bagi pembacanya.

Menurut Gadamer, pemahaman seorang pengkaji teks dipengaruhi oleh situasi hermeneutik tertentu yang melingkupinya, baik berupa tradisi, kultur, ataupun pengalaman hidup, maka pengkaji teks harus sadar bahwa ia berada pada posisi tertentu yang

---

[114]Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 77.

[115]Nasr Hamid Abu Zaid, *Iskāliyāt al-Ta'wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah,* 38.

[116]Sofyan A.P, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir*, Jurnal Farobi, Vol 11. No 1 (Gorontalo: IAIN Gorontalo, 2014)143.

bisa memengaruhi pemahamannya terhadap sebuah teks yang sedang dikajinya. Lebih lanjut Gadamer mengatakan, seorang harus belajar memahami dan mengenali bahwa dalam setiap pemahaman, baik ia sadar atau tidak, pengaruh dari *affective history* (sejarah yang memengaruhi seseorang) sangat mengambil peran. Untuk mengatasi keterpengaruhan ini memang tidak mudah, namun intinya pengkaji teks harus mampu mengatasi subjektivitasnya dalam mengkaji teks.[117]

Terjadinya dua kutub hermeneutika yang saling berseberangan ini; rekonstruktif (objektif) dan konstruktif (subjektif), telah memberi angin segar bagi Ricoeur untuk menemukan corak baru dengan tetap mengakomodasi masing-masing teori yang saling berseberangan itu. Ricoeur berhasil menggunakan momentum ini dengan memunculkan teori yang menyintesiskan antara dua ragam hermeneutika tersebut. Corak yang digunakan Ricoeur ini boleh dikatakan distingtif, karena hermeneutika yang dirumuskannya mampu menjembatani keduanya dengan berpijak pada jalan tengah, atau apa yang disebut oleh Ricoeur dengan *in medias res*, suatu sikap mengambil jalan tengah di antara beragam model dan corak yang saling bertentangan.

Di satu sisi, Ricoeur sependapat dengan kelompok objektif bahwa hermeneutika adalah kajian untuk menyingkap makna objektif dari teks-teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca. Namun, di sisi lain ia juga sependapat dengan kelompok subjektif bahwa cakrawala pengkaji teks merupakan acuan utama dalam memahami teks meskipun secara subjektif. Karena itu, pengkaji teks menurutnya harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri, tetapi juga harus tetap berkisar pada teks, meskipun segala interpretasinya membawa segala kekhususan ruang dan waktunya.[118] Pemikiran ini tentu saja

---

[117]Lihat Jean Grondin, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1991), 113-115.

[118]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 222-228.

suatu upaya untuk menyintesiskan kedua ragam hermeneutika yang berseberangan tersebut.

Ricoeur melanjutkan bahwa pengakaji teks tidak harus memproyeksikan diri ke dalam teks sastra, tetapi membuka diri terhadapnya. Pengkaji teks mesti bersikap *in medias res*, yaitu selalu di tengah, tidak di belakang dan tidak di depan. Ricoeur mengatakan bahwa dalam menginterpretasi teks, seorang pengkajinya tidak harus seolah-olah berhadapan dengan teks yang beku, tetapi harus membaca ke dalam teks. Ia harus mempunyai konsep-konsep yang diambil dari pengalamannya sendiri yang tidak mungkin dihindari keterlibatannya, sebab konsep-konsep itu dapat diubah atau disesuaikan tergantung pada kebutuhan teks. Namun, di sisi lain pengkaji teks mesti tetap berkisar pada teks.[119]

Dalam pandangan Ricoeur, untuk menemukan makna hakiki, pengkaji teks harus memahami kode bahasa seperti gramatika; kode sastra yang mengandung stilistika, dan unsur intrinsik lain dalam prosa sastra seperti plot, *setting*, tokoh, tema, *leksia*, kata, kalimat, paragraf, tanda-tanda nonverbal seperti latar kehidupan pengarang, pembaca bahkan penerbit.[120] Pengkaji teks juga harus memahami tiga tanda semiotik dalam sastra yang digagas Charles Sanders Pierce (1839-1914), yaitu simbol, ikon, dan indeks.[121] Oleh karena itu, dengan kualifikasi yang ditentukan Ricoer, ditambah proses sintesa antara model hermeneutika lainnya, Ricoeur tampaknya tidak mencari makna yang paling benar, tetapi makna yang paling optimal. Sehingga dalam pengkajian teks sastra, makna tidak hanya dilihat dari aspek estetika teks melalui pembacaan heuristik (makna zahir/dekat), namun makna dilihat secara optimal, yaitu terungkapnya aspek estetika makna, baik makna logis maupun makna rasa dan imajinasinya.

---

[119]Sukron Kamil, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern*, 225-226.

[120]Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama, Sebuah Kajian Hermeneutika*, 163-164.

[121]Okke K.S. Zaimar, *Semiotik dan Penerapannya dalam Karya Sastra* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 4.

b. Alternatif Atas Perdebatan Seputar *I'jāz* al-Qur'an

Perbedaan antara al-Jurjānī dengan Ricoeur terlihat jelas dalam hal dialektika akademik yang dihadapinya. Jika Ricoeur memformulasikan teorinya dalam rangka merespon corak dan perdebatan hermeneutika ketika itu (rekonstruktif dan konstruktif), maka al-Jurjānī, melahirkan teori utamanya, terutama yang termaktub dalam dua kitab monumentanya, yaitu *Dalā'il al-I'jāz* dan *Asrār al-Balāghah* untuk merespon perdebatan seputar *i'jāz al-Qur'ān* di kalangan intelektual muslim klasik. Hal ini wajar karena Al-Jurjānī hidup di mana perdebatan seputar *i'jāz al-Qur'ān* terjadi secara sengit pada masa itu.

Adapun yang dimaksud *i'jāz al-Qur'ān* adalah apa yang disebut oleh Al-Zarqāni sebagai sesuatu yang melemahkan atau menundukkan manusia yang beragam untuk menghasilkan sesuatu yang semisal dengan al-Qur'an. Atau dapat disebut juga sesuatu yang berada di luar kebiasaan, di luar dari sebab-sebab yang dapat diketahui secara detail di mana Allah menciptakannya ketika seseorang menentang bukti kenabian ketika dakwah disampaikan kepadanya.[122] Definisi ini selaras dengan akar kata *i'jāz* itu sendiri yang menurut Ibnu Mandhur berasal dari kata kerja *'ajaza-ya'jizu* yang berarti menjadi lemah.[123]

Lebih luas al-Alūsī memberi pandangan mengenai *i'jāz al-Qur'ān* sebagai "*al-amr al-khāriq lil-'ādah yaẓharu 'alā yad mudda'i al-nubuuwah 'ind al-tahaddi.*" (Mukjizat adalah suatu perkara luar biasa yang muncul ketika dilakukan cabaran terhadapnya dari orang-orang yang mengaku nabi. Jenis mukjizat yang diberikan kepada setiap rasul bagi al-Alūsī, mesti disesuaikan dengan peradaban yang sedang berlangsung. Hal ini agar ia dapat mempermudah usaha dakwah yang dilakukan oleh para rasul. Karena itulah,

---

[122]Al-Zarqāni 'Abd al-Aẓīm, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, muhaqqiq: Fawwaz Ahmad Zamarli (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Arābī, 1415 H/ 1995 M), 63.

[123]Ibnu Mandhur, *Lisān al-'Arab* (al-Qahirah: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Ta'līl wa al-Anba' wa al-Nashr, 1996), 2: 139.

apabila peradaban masa Nabi Muhammad adalah peradaban kata, maka mukjizat yang diberikan adalah yang sesuai dengannya, yaitu al-Qur'an.[124]

Oleh karena itu, sejak awal al-Qur'an telah diakui sebagai mukjizat nabi Muhammad SAW. Bukti kemukjizatan al-Qur'an ini sebenanrya dikatakan oleh al-Qur'an itu sendiri, bahwa dalam beberapa ayat-ayat-Nya, al-Qur'an secara eksplisit telah memberi tantangan kepada manusia untuk menyusun satu surat seperti yang terdapat dalam al-Qur'an. Namun faktanya tidak ada satupun yang mampu melakukannya, bahkan hingga saat ini.[125] Setidaknya, keistimewaan, keagungan dan kehebatan al-Qur'an itu ditegaskan dalam berbagai ayat dan disampaikan dalam tiga tahapan. *Pertama,* al-Qur'an menantang siapa saja dari golongan manusia maupun jin untuk membuat seperti al-Qur'an secara utuh.[126] *Kedua,* al-Qur'an menantang siapa saja untuk membuat seperti al-Qur'an sepuluh surat saja.[127] Dan *ketiga,* al-Qur'an menantang siapa saja untuk membuat seperti al-Qur'an satu surah saja.[128]

Dalam merespon tantangan al-Qur'an ini, beberapa tokoh kafir musyrik awal di zaman rasulullah berusaha untuk membuat tandingan terhadap al-Qur'an, katakanlah seperti Musailamah al-Kadhdhāb[129], tokoh nabi palsu, al-Aswād al-Unsy, tokoh yang mengklaim seorang nabi dari Yaman, Ṭulaiḥah bin dhunnūn al-

---

[124]Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414H/ 1994 M), jil. 3, juz 3, 269.

[125]Quraisy Shihab, *Kaidah tafsir* (Jakarta" Lentara Hati, 2015), 340.

[126]Lihat: al-Qur'an Surat al-Isrā' [17]: 88.

[127]Lihat: al-Qur'an Surat Hūd [11]: 13-14.

[128]Lihat: al-Qur'an Surat Yūnus [10]: 38, Surat al-Baqarah [2]: 23-24. Selain itu lihat misalnya model-model uslub al-Qur'an dalam tantangan ajakan bertanding: QS. Al-Shu'arā' [26]: 192-192, QS. Al-Nahl [16]: 102, QS. Al-Isrā' [17]: 88, QS. Al-Ṭūr [52]: 34), QS. Al-Qaṣaṣ [28]: 49, QS. Hūd [11]: 13-14, QS. Al-Baqarah [2]: 23-24.

[129]Beberapa contoh surat yang dibuatnya adalah إنا أعطيناك الجماهر فصل لربك وجاهر إنشانئك هو الكافر

Asadī, al-Naḍar bin Ḥarith, Abū al-'A'lā al-Ma'ārī dan Ibnu al-Muqaffā. Semua penantang al-Qur'an ini, meskipun berupaya membuat teks serupa al-Qur'an, namun tak satupun yang dapat menandingi aspek kemukjizatan al-Qur'an dalam keindahan sastranya, baik dalam keindahan susunannya, uslub-nya, penuturannya, apalagi substansinya.

Di kalangan intelektual muslim pada awal-awal abad hijriyyah, ada beragam cara pandang mengenai kemukjizatan al-Qur'an. Secara ringkas, dapat dikatakan bahwa pandangan ulama mengenai *i'jāz* sebelum dan semasa al-Jurjānī terbelah menjadi tiga pendapat. *Pertama*, pandangan yang melihat *i'jāz* terdapat dalam persoalan di luar teks. *Kedua*, pandangan yang melihat *i'jāz* terdapat di dalam kebenaran berita mengenai masa lalu, masa kini atau mendatang (gaib). *Ketiga*, pandangan yang melihat *i'jāz* dalam beberapa karakteristik stilistika dan retorika al-Qur'an.[130]

Aspek kemukjizatan al-Qur'an sebagai sebuah teks dikenal dengan istilah kemukjizatan *bayāni* al-Qur'an. Menurut kalangan ulama, kemukjizatan *bayāni* al-Qur'an aspek utamanya terletak pada ketepatan pilihan kata, kebenaran kandungan makna, keindahan segi-segi *balāghah* dan keserasian *naẓam* (susunan) al-Qur'an. Unsur-unsur inilah yang menjadikan al-Qur'an mampu menunjukkan potensi kemukjizatannya melalui teks yang terkandung dalam dirinya sendiri (*dakhīl al-nāṣ*). Potensi ini oleh Ibnu Khaldun disebut dengan kesatuan antara petunjuk dan yang ditunjukkan (*ittiḥād al-dalīl wa al-madlūl*),[131] yaitu kemampuan al-Qur'an membuktikan kehebatan dirinya tanpa memerlukan hal lain di luar dirinya (*khārij al-nāṣ*).[132]

---

[130]Al-Zarkashi, *al-Burhān fī 'Ulūm, al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah), Juz II, 90-107.

[131]'Abd al-Raḥmān ibn Khaldūn, *Muqaddimah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, t.th), 95.

[132]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kutb, 1993), 156.

Para intelektual bahasa yang mengkaji kemukjizatan al-Qur'an dari segi bahasa ini antara lain Abū 'Ubaidah Mu'ammarah bin al-Muthannā, al-Jāḥiz (w. 255 H), al-Farrā', al-Rummānī (w. 386 H), al-Khaṭṭābī (w. 388 H), al-Baqillānī (w. 403 H), Ibnu Qutaybah, Abū Hilāl Al-'Asykāri, Ibnu Jinnī, Al-Qādī 'Abd al-Jabbār, Ibrāhim bin Sayyār an-Naẓam dan 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī (w. 471). Mereka melakukan kajian akademik yang mendalam mengenai kemukjizatan al-Qur'an. Ada yang berpendapat bahwa kemukjizatan bahasa dan sastra lah yang menjadikan al-Qur'an melakukan *taḥaddi* (tantangan) terhadap masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan, namun ada juga yang beranggapan bahwa *i'jāz* terdapat di dalam kebenaran informasi-informasi gaib di dalam al-Qur'an.

Setiap intelektual muslim ketika itu menganut aliran teologis tertentu atau apa yang disebut oleh Harun Nasution sebagai aliran-aliran dalam teologi Islam.[133] Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān menjelaskan bahwa dialektika perdebatan akademik di kalangan intelektual aliran-aliran teologis (ilmu kalam) dalam Islam awal itu tidak hanya memperdebatkan aspek-aspek ketuhanan dan aspek kemakhlukan al-Qur'an semata, melainkan juga merambah pada perdebatan dalam aspek kebahasaannya.[134] Hal ini wajar, karena selain menyangkut kisah gaib, aspek kemukjizatan al-Qur'an juga mencakup segi kebahasannya. Karena bahasa merupakan instrumen sederhana untuk sebuah komunikasi yang sehat, baik dan benar. Maka al-Qur'an memiliki bahasa yang ideal, sempurna kepada semua manusia yang memiliki latar berbeda-beda.

Konsekuensinya, perdebatan akademik di antara mereka dapat terpetakan melalui aliran teologis apa yang dianutnya. Intelektual Mu'tazilah, Ahlu al-sūnnah, dan Shī'ah misalkan, memiliki kecenderungan berbeda dalam memahami *i'jāz* al-Qur'an. Ibrāhim bin Sayyār an-Naẓam (w. 232 H/ 846 M), seorang intelektual

---

[133]Lihat: Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 2015), jilid. II, 26.

[134]Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an* (Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2001), 374.

Mu'tazilah mengatakan bahwa kemukjizatan al-Qur'an berasal dari "ketidakmampuan" bangsa Arab yang hidup semasa dengan turunnya teks dalam membuat satu surat yang sepadan dengannya. Ketidakmampuan ini merupakan hal yang aksidental lantaran adanya intervensi kehendak Allah, dan keengganan para penyair untuk menerima tantangan tersebut. Ia mengatakan:

> "Berita tentang peristiwa masa lampau dan yang akan datang, dan aspek dipalingkannya dorongan-dorongan untuk mengadakan perlawanan, dan dihilangkannya secara paksa perhatian bangsa Arab terhadap hal itu sehingga apabila mereka dibebaskan dari semua itu, niscaya mereka mampu membuat satu surat yang sepadan, dalam segi balaghah, ketinggian bahasa, dan susunannya."[135]

An-Naẓam memperkenalkan teorinya yang disebut dengan *ṣarfah* (pengalihan). Ia menegaskan bahwa kemukjizatan al-Qur'an terletak pada *ṣarfah* (pengalihan), yaitu pengalihan kemampuan manusia untuk tidak mampu menandingi bahasa yang dipergunakan al-Qur'an. Teori ini menyatakan bahwa manusia sebenarnya memiliki kemampuan untuk meniru dan mengimitasi al-Qur'an, baik dari sisi substansi maupun dari sisi redaksionalnya. Hanya saja, Allah melakukan intervensi kepada manusia dengan mengalihkan kemampuan tersebut sehingga menjadikannya tidak mampu meniru al-Qur'an meskipun satu surat saja.

Teori *ṣarfah* merupakan tempat pijakan an-naẓam dalam menjelaskan *i'jāz* al-Qur'an, ia memandang bahwa *i'jāz* al-Qur'an tidak berada pada keunggulan ungkapan, struktur kalimat, maupun gaya bertutur, akan tetapi berada pada posisinya sebagai bahasa yang bersumber dari Allah. Dengan demikian, al-Qur'an sebagai

---

[135]Ash-Sharatāni, *al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', t.th), Juz I, 56-57.

teks tidak berbeda dengan teks lainnya, keunggulannya terletak pada isi (konten) yang dibawa dalam ungkapan al-Qur'an tersebut, baik sesuatu yang gaib pada masa sekarang ataupun yang akan datang yang tidak dapat diketahui manusia.[136]

Pandangan 'Ali ibn 'Isā al-Rummānī (w. 384 H/ 994 M), seorang intelektual muslim yang juga beraliran Mu'tazilah lebih moderat daripada An-Naẓam. Menurutnya, *i'jāz* al-Qur'an terletak pada dua hal yang tidak dapat dipisahkan dari al-Qur'an itu sendiri. *Pertama*, status al-Qur'an sebagai bahasa Tuhan. Dan *kedua*, struktur serta gaya tutur stilistik yang dimiliki oleh al-Qur'an itu sendiri. Menurutnya, *i'jāz* al-Qur'an terletak pada harmoni yang menakjubkan antara statusnya sebagai firman Tuhan dan gaya tutur yang digunakan, serta aspek-aspek linguistik lainnya yang tersusun dengan cermat di dalam al-Qur'an.

Menurut Nasr Ḥāmid Abū Zayd, pernyataan *an-Naẓam* dan tokoh Mu'tazilah lain mengenai apa yang dikenal dengan konsepsi *ṣarfah*, tidak berarti bahwa aliran ini menolak kemukjizatan al-Qur'an, tetapi merupakan interpretasi terhadap *i'jaz* di luar kerangka intertektualitas. Ketidakmampuan tersebut merupakan "ketidakmampuan" manusiawi yang disebabkan oleh kekuasaan Allah, dan kemukjizatan di sini bukan "kemukjizatan" atau keunggulan yang terdapat dalam struktur teks jika dibandingkan dengan teks-teks lain.[137]

Karena itu, sebagaimana ditunjukkan Nasr, *an-Naẓam* juga menambahkan bahwa kemukjizatan al-Qur'an terletak di dalam teks, yaitu pemberitaan tentang yang gaib dan hal-hal yang terjadi di masa mendatang. Jika pendapat mengenai *ṣarfah* mengembalikan *i'jāz* pada sifat kekuasaan Allah, maka interpretasi *i'jāz* melalui berita-berita al-Qur'an perihal yang gaib dan yang akan terjadi di masa mendatang merupakan interpretasi yang dapat dikembalikan ke dalam "isi atau kandungan" teks.

---

[136]Ibnu Hazm, *Fiṣāl fī al-Milāl wa al-Nihāl* (Kairo, t.th), juz.1, 64.

[137]Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsat fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyyah, t.th), 3-7.

Pandangan ini merupakan interpretasi yang memisahkan teks dari teks-teks lain dari sisi struktur bahasa, bahkan memisahkan watak "risalah" yang terkandung di dalam teks. Hubungan antara teks dengan teks-teks lainnya dalam interpretasi semacam ini merupakan hubungan yang didasarkan hanya pada kesamaan medium bahasa. Menurut kalangan Mu'tazilah, memandang bahasa dari keqadiman dan penetapan Allah dapat memisahkan teks secara total dari konteks kebudayaan yang terkait dengannya.[138] Selain an-Naẓam dan al-Rummānī, adalah Qaḍī 'Abd al-Jabbār, seorang tokoh Mu'tazilah pula yang pendapat-pendapatnya mengenai *i'jāz al-Qur'ān* adalah karena *ṣarfah.* Menurut Qaḍī 'Abd al-Jabbār kemukjizatan al-Qur'an bukan terletak pada *naẓam*, tetapi terletak pada posisi kalimat dan cara performasinya, bukan pada kata-kata tunggal, *ma'nā* ataupun bentuknya.

Di kalangan intelektual Shī'ah, pandangan serupa hampir mirip dengan pandangan intelektual Mu'tazilah. Misalnya pandangan al-Murtadā, yang berpendapat bahwa kemukjizatan al-Qur'an adalah dengan cara Allah memalingkan orang-orang Arab untuk menantang al-Qur'an. Padahal, sebenarnya mereka mampu menghadapinya. Maka pemalingan inilah yang menjadi mukjizat. Lebih jauh al-Murtadā menganggap bahwa dengan *ṣirfah* Allah mencabut dari mereka ilmu-ilmu yang diperlukan untuk menghadapi al-Qur'an agar mereka tidak mampu membuat yang serupa al-Qur'an.[139]

Lain halnya dalam pandangan intelektual Ahlu al-sūnnah wa al-Jamā'ah. al-Baqillanī misalnya, pandangannya menjadi antitesis dari pendapat kalangan intelektual Mu'tazilah maupun Shī'ah. Ia menegaskan bahwa *i'jāz* al-Qur'an terkandung di dalamnya. Ia menolak pandangan yang menyatakan bahwa *i'jāz* itu muncul dari intervensi Allah terhadap manusia berupa *ṣarfah* atau tindakan untuk mengalihkan bangsa Arab agar tidak mampu membuat yang semisal dengan al-Qur'an (imitasi terhadap al-Qur'an). Meskipun

---

[138]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsat fi 'Ulūm al-Qur'ān,* 166-167.

[139]Mannā Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-Ilmu al-Qur'an,* 374-378.

ia tidak menafikkan keunggulan al-Qur'an dalam mengungkapkan berita-berita gaib, akan tetapi al-Baqillanī lebih menyoroti bahwa *i'jāz* al-Qur'an lebih jelas terlihat dari sisi kebahasaan (linguistik) dan susunan kata-katanya (struktur).[140]

Begitu halnya dengan pandangan al-Jurjānī. Sebagai penganut teologi Ash'āriyah, ia menolak konsep kemukjizatan al-Qur'an dalam pandangan Mu'tazilah maupun Shī'ah. Ia kemudian menawarkan teori *naẓam* (struktur kalimat) sebagai kemukjizatan al-Qur'an untuk menandingi kosep *i'jāz* yang ditawarkan kelompok lain. Melalui teori *naẓam,* al-Jurjānī menyerang bertubi-tubi kalangan yang menafikkan kemukjizatan al-Qur'an dari segi nilai estetikanya. Bagi al-Jurjānī, pemikiran tentang *i'jāz al-Qur'ān* yang dilontarkan para pendahulunya tidak memuaskan. *I'jāz,* dalam pandangan al-Jurjānī terdapat dalam teks itu sendiri, bahkan terdapat dalam setiap ayat al-Qur'an baik yang panjang maupun pendek. *I'jāz* ini dapat diungkapkan dan disentuh di setiap masa, dan pengetahuan mengenai *i'jāz* tidak hanya milik bangsa Arab yang pernah hidup sezaman dengan al-Qur'an.[141]

Ilmu puisi, disebut al-Jurjānī sebagai ilmu yang dapat dipakai untuk mengetahui *i'jāz.* Al-Qur'an menurut al-Jurjānī sedemikian indah bahasanya sehingga kemampuan manusia tidak sanggup menggapainya. Al-Quran sedemikian tinggi di puncak sehingga tidak akan pernah dapat dicapai oleh pemikiran. Adalah mustahil, lanjut al-Jurjānī, mengetahui al-Qur'an kecuali mereka yang mengenal puisi yang merupakan *dīwān* bangsa Arab dan label bagi sastra mereka serta disangsikan bahwa puisi merupakan arena bangsa Arab manakala mereka berlomba dalam menciptakan keindahan bahasa dan retorika.[142]

Tantangan al-Jurjānī untuk menyanggah pendapat-pendapat para penduhulunya itu membuat ia sibuk dengan pencarian *illat*

---

[140]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Nāṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān,* 148. Lihat juga: M. Nur Khalis Setiawan, *AL-Qur'an Kitab Sastra Terbesar* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), 258.

[141]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 9-10.

[142]'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 8-9.

(sebab) yang tersembunyi di belakang kemukjizatan al-Qur'an secara mendasar, dan untuk sampai kepada *illat* ini, ia harus mendefinisikan berbagai karakter yang membedakan antara kalimat satu dengan kalimat lain, ciri-ciri itulah yang ditegakkan asasnya dan yang dijunjung tinggi.[143] Pemikiran al-Jurjānī tidak hanya berhenti pada makna yang terdapat dalam pikiran pendahulunya, tetapi lebih jauh dari itu ia berusaha menyingkapkan "signifikansi" dari teks-teks mereka. Al-Jurjānī menulis:

> منذ خدمت العلم أنظر فيما قاله العلماء فى معنى (الفصاحة)، و(البلاغة)، و(البيان)، و (البراعة)، وفي بيان المغزى من هذه العبارات، وتفسير المراد بها، فأجد/ بعض ذلك كالرمز والإيماء، والإشارة في خفاء، وبعضه كالتنبيه على مكان الخبيء ليطلب، وموضع الدّفين ليبحث عنه فيخرج.
>
> "Semenjak mengabdikan diri kepada ilmu, aku senantiasa mengamati apa yang dikatakan para sarjana mengenai pengertian *faṣāḥah, balāghah, bayān* dan *barā'ah*. Dalam menjelaskan signifikansi dari ungkapan-ungkapan itu dan menafsirkan maksudnya, aku merasa sebagian darinya bagaikan simbol, dan isyarat yang samar, dan sebagian yang lain bagaikan peringatan akan adanya tempat tersembunyi yang harus dicari, dan tem-

[143]Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Ishkāliyat al-Qirā'at wa Aliyyat al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1999), cet. Pertama, 75-76.

pat terpendam untuk digali kemudian dikeluarkan."[144]

Apa yang telah dilakukan dalam teks-teks pendahulunya, al-Jurjānī mencari signifikansi terpendam di balik ungkapan-ungkapan dan pendapat-pendapat mereka. Al-Jurjānī tidak menyibukkan dirinya dengan mencari makna lahir yang ada di permukaan. Seandainya ia melakukan itu, tentu saja ia tidak akan memberikan kepada kita sesuatu apapun yang sekarang mesti kita perhatikan. Dalam membaca teks-teks pendahulunya itu, ia tidak hanya sebagai penafsir saja, tetapi kerapkali al-Jurjānī menolak dan membuangnya. Ia menolak, misalnya membatasi makna-makna ujaran hanya dalam kalimat berita, pertanyaan, perintah dan larangan.[145] Melalui penolakan dan pembuangan konsep ini, al-Jurjānī telah memuluskan jalan bagi konsep-konsep yang lebih matang dan asumsi-asumsi yang lebih mendalam.

Dari penjelasan itu kita tahu bahwa Al-Jurjānī adalah intelektual pakar ilmu bidang linguistik bermazhab Ash'āriyah, yang berhasil menggunakan tata bahasa terutama dalam konsep *naẓam* sebagai pisau analisa untuk memahami aspek-aspek kemukjizatan al-Qur'an. Di tangan al-Jurjānī lah kemukjizatan al-Qur'an lebih luas maknanya, yaitu tidak hanya terletak pada aspek kata-kata (lafaẓ) dan juga tidak terletak pada aspek isi kandungan (makna) saja. Kemukjizatan al-Qur'an tidak dapat dinyatakan dari aspek kata-katanya karena kata-kata atau bahasa yang digunakan adalah kata-kata yang beredar dan biasa digunakan sebagai alat komunikasi masyarakat Arab. Kemukjizatan juga tidak bisa dinyatakan dari aspek maknanya saja, sebab apabila hanya melihat dari aspek makna atau isi kandungannya saja, maka hal itu dapat diperoleh melalui buku-buku hikmah atau kitab suci lainnya. Seperti halnya pemberitaan mengenai yang gaib sebagai aspek kemukjizatan, tidak harus diungkapkan dalam kitab seperti al-

---

[144] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 34.
[145] 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī, *Dalā'il al-I'jāz*, 6-7.

Qur'an. Bahkan bila yang terpenting adalah penyampaian isinya, maka tidak perlu menggunakan bahasa Arab, tapi selainnya.

Apabila kemukjizatan tidak terdapat pada kata-katanya saja atau maknanya saja, maka berarti kemukjizatan al-Qur'an itu terletak pada susunan (*naẓam*)-nya. Kemukjizatan al-Qur'an ada pada bentuk susunannya yang spesial, yang mengandung kata-kata dan makna-makna yang istimewa, yang berbeda dari susunan-susunan yang telah ada. Jadi bahan bakunya sama dengan yang didapati dalam bahasa Arab, akan tetapi disajikan dalam bentuk yang berbeda. Laksana cincin, gelang dan kalung, yang berbahan baku sama, akan tetapi karena bentuknya yang berbeda-beda maka masing-masing memiliki namanya sendiri.[146]

[146]Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414H/ 1994 M), jil. 1, juz 1, 58.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Paul Ricoeur dan ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī merupakan dua intelektual yang memfokuskan kajian akademiknya dalam bidang bahasa dan sastra, lebih khusus di bidang hermeneutika dan *ta’wīl*. Keduanya bisa dikatakan mampu mendamaikan dua kutub hermeneutika dan *ta’wīl* yang kerap berseberangan. Ricoeur menjembatani atau menyintesiskan antara dua ragam hermeneutika modern; objektif dan subjektif. Di satu sisi ia sependapat dengan kelompok objektif bahwa hermeneutika adalah kajian untuk menyingkap makna objektif dari teks-teks yang memiliki jarak ruang dan waktu dari pembaca. Namun, di sisi lain ia juga sependapat dengan kelompok subjektif bahwa cakrawala pengkaji teks merupakan acuan utama dalam memahami teks meskipun secara subjektif. Ia kemudian menawarkan jalur tengah yang disebut dengan *in medias res*.

Begitu halnya dengan al-Jurjānī, juga memiliki peran besar dalam menyintesiskan antara beragam *ta’wīl* yang berkembang di dunia akademik Islam awal. Meskipun dialektika akademik yang dihadapi berbeda, namun setidaknya al-Jurjānī memainkan peran penting untuk mendamaikan antara konsep *ta’wīl* yang berkecenderungan objektif dan subjektif. Karena itulah, penulis menggunakan diksi “moderat” untuk menunjukkan kepada pemikiran keduanya yang mengambil jalan tengah di antara beragam hermeneutika dan *ta’wīl* untuk memperoleh makna suatu teks. Karena itu pula baik teori al-Jurjānī maupun Ricoeur menemukan titik kesepahaman untuk menjadi alternatif dari beragam model yang saling berseberangan itu. Akan tetapi, penting digarisbawahi bahwa meskipun banyak terjadi beragam corak dan model hermeneutika dan *ta’wīl* yang berkembang baik di era modern maupun klasik, yang tak jarang memunculkan perdebatan akademik yang

cukup sengit, semuanya tentu saja dalam rangka memperoleh makna yang optimal dengan tetap berpijak pada teks.

Oleh karena Paul Ricoeur dan al-Jurjānī masing-masing dikatakan sebagai jalur moderat, maka tentu saja ada banyak persamaan antara pemikiran keduanya. Di antaranya adalah perihal teks dan makna teks, yang baik al-Jurjānī maupun Ricoeur sama-sama melihat teks sebagai sekumpulan simbol-simbol atau tanda-tanda untuk menunjukkan makna (*event*) yang sebenarnya telah ada sebelum adalanya teks itu sendiri. Keduanya juga meniscayakan keberagaman makna (pluralitas makna) dalam setiap interpretasi teks. Hal itu karena setiap teks tidak bermakna tunggal atau baku, dan merupakan keniscayaan untuk menggali makna yang berlapis-lapis dan tersembunyi di dalam setiap teks.

Namun demikian, tak bisa dimungkiri, ada juga, kalau tidak dikatakan banyak, perbedaan di antara keduanya, baik karena perbedaan jarak hidup, kondisi geografis, ataupun permasalahan yang dihadapi, dan tentu saja masih banyak hal lainnya, yang keduanya menemukan perbedaannya ketika dihadapkan pada realitas bahwa masing-masing hidup dan berurusan dengan dialektika akademik yang berbeda. Ricoeur hidup ketika permasalahan filsafat menemukan kerumitannya ketika dihadapkan pada filsafat logosentris, atau filsafat yang memfokuskan kajiannya pada terma bahasa. Sebaliknya, al-Jurjānī mengembangkan intelektualitasnya, terutama teorinya yang monumental itu untuk merespon perdebatan sengit seputar *i'jāz al-Qur'ān* yang melibatkan intelektual muslim klasik termasuk intelektual di kalangan aliran-aliran teologis dalam Islam.

Terjadinya pro-kontra di kalangan umat Islam tentang teori hermeneutika dan *ta'wīl* biasanya terletak dalam hal keyakinan, yaitu masalah yang banyak muncul adalah perihal polemik teori-teori sastra "baru" (hermeneutika) yang berusaha diaplikasikan dalam mendekati al-Qur'an. Namun berbeda halnya terkait sastra, tidak ada penolakan yang serius di kalangan umat Islam akan hermeneutika dan *ta'wīl* sebagai teori kritik sastra. Hal ini karena istilah sastra adalah kategori teks ciptaan manusia, sedangkan al-Qur'an bukan produk manusia.

B. Saran/Rekomendasi

Berdasarkan kesimpulan yang telah dirumuskan, dan pada lazimnya suatu penelitian akademik, maka dalam bagian penutup ini penulis merekomendasakan beberapa saran. *Pertama*, bagi para peneliti, terutama di bidang kajian kebahasaan, penting kiranya mengeksplorasi lebih dalam penelitian yang berkaitan dengan bahasa dan sastra dengan mengintegrasikan kajian kebahasaan dengan keislaman secara umum. Usaha ini jarang dilakukan, di mana biasanya sebagian besar pengkaji bahasa dan sastra hanya memfokuskan penelitiannya dalam koridor kebahasaan dan kesas-traan semata. Padahal, dunia akademik kontemporer meniscaya-kaan integrasi keilmuan. *Kedua*, penelitian yang berkaitan dengan hermeneutika dan *ta'wīl* biasanya erat hubungannya dengan kajian tafsir, sangat jarang yang melihatnya dalam koridor bahasa atau kritik sastra, padahal, akar dari hermeneutika dan *ta'wīl* adalah filsafat kebahasaan. Karena itu, penelitian dalam terma ini penting lebih diperdalam agar perspektif teori bahasa juga dapat mewarnai bidang kajian ini. *Ketiga*, kajian hermeneutika dan *ta'wīl* kerapkali mendapatkan tantangan dari kalangan konservatif, terutama dalam aspek pengkajian al-Qur'an, akan tetapi dalam aspek kebahasaan kajian ini relatif tidak mendapatkan tantangannya, hal ini mungkin karena tidak menyangkut keyakinan. Oleh karena itu, pengkaji hermeneutika dan *ta'wīl* dapat menemukan momentumnya untuk mengkaji lebih dalam kajian hermeneutika dan *ta'wīl* melalui jalur bahasa dan sastra karena melalui kajian ini, jalan panjang yang mesti ditempuh relatif lebih aman dari berbagai justifikasi teologis.

DAFTAR PUSTAKA

Abū Zayd, Nasr Ḥāmid, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme,* (Yogyakarta: LkiS, 1997), 116-117. Terjemahan dari *Al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Diyulujiyyah al-Wasatiyyah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992).

_______, *Iskāliyāt al-Ta'wīl wa Aliyāt al-Qirā'ah* (Kairo: al-Markaz al-Tsaqafi, tt).

_______, *Iskāliyyāt al-Qirā'ah wa Aliyāt al-Ta'wīl* (Beirut: al-Markas al-'Arabī al-Islāmī, t.th).

_______, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan,* Terj. Muhammad Mansur & Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: Lkis, 2004).

_______, *Mafhūm al-Nāsh Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Al-Markaz al-Saqāfī al-'Arābī), 264. Diterjemahkan oleh Khoirun Nahdliyyin, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an,* Cet.1 (Yogyakarta: LkiS, 2001).

_______, *Naqd al-Khitāb al-Dīnī* (Kairo: Sīnā li al-Nasyr, 1992).

_______, *Kritik Wacana Agama,* Terjemahan dari *Naqd al-Khitāb ad-Dīnī* (Yogyakarta: LkiS, 2003).

Addas, Claude, *Ibn 'Arabi Sirāṭuh wa Fikruh,* terj. Aḥmad al-Ṣadiqī (Libia: Dār al-Madār al-Islāmī, 2014).

Ahmala, *Hermeneutika Transendental: Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

Akmaliah, Wahyudi, *Arus Konservatisme Islam di Indonesia,* dalam Jurnal MAARIF, *Arus Pemikiran Islam dan Sosial, Politik Kebhinekaan di Indonesia: Tantangan dan Harapan,* 2014, Vol. 9, No.2.

Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1414H/ 1994 M).

al-'Ammarī, 'Alī Muḥammad Ḥasan, *Qāḍiyyat al-Lafẓ wa al-Ma'nā wa Āthāruhā fī Tadwīn al-Balāghah al-'Arabīyah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1420 H/ 1999 M).

Andrews, E.A, *A Latin Dictionary, Founded on Anrews edition of Freunds Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

Arifin, Zaenal, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur* dalam Nafisul 'Atho dan Arif Fahruddin, *Hermeneutika Transen-dental; Dari Konfigurasi Filosofis Menuju Praksis Islamic Studies* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

Arikunto, Suharsimi, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktis* (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1993).

Armas, Armas, *Dampak Hermeneutika F.D.E. Schleiermacher dan Wilham Dilthey terhadap Studi al-Qur'an*.

Assyaukanie, A. Luthfi, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer,* dalam jurnal Paramadina, Vol.I, No.1, Juli-Desember, 1998.

Ayyad, Syukri Muhammad, *Madkhal Ilā Ilmi Uslūb* (Riyadh: Dar Al-Ulum, 1982).

A.P, Sofyan, *Hermeneutika Gadamer dan Relevansinya dengan Tafsir,* Jurnal Farobi, Vol 11. No 1 (Gorontalo: IAIN Gorontalo, 2014).

A'la, Abd, *Dari Modernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Parama-dina, 2003).

'Arabi, Ibnu, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, 14 volume, diedit oleh 'Utsman Yahya (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Am-mah li'l-Kitab, 1985-1992).

________, *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah fī Iṣlāḥ al-Mamlakah al-Insāniyyah*, dalam H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibnu al-'Arabi* (Leiden: Brill, 1919).

'Azab, Mahmud, *Malāmih al-Tanwār fī Manāhij al-Tafsīr* (Kairo: Maktabah Usrah, 2006).

Badawi, Ahmad, *Min Balāgah al-Qur'ān* (Kairo: Dar Nahdhah al-Mishr, 1950).

Barker, Chris, *Cultural Studies* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005).

Barthes, Roland, *The Death of Author,* translated by Richard Howard. http://www.tbook.constantvzw.org/wp-content/

death_authorbarthes.pdf diakses pada 07 September 2017, Rolande Barthes, *Mythologies* (New York: Noondy Press, 1972).

Berger, Arthur Asa, *Sign in Contemporary Culture: An Introduction to Semiotics, Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, terj. M. Dwi Marianto (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010).

Bertens, K, *Filsafat Barat Abad XX*, jilid I dan II (Jakarta: Gramedia, 1981).

_______, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* (Jakarta: Gramedia, 1983).

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Methods, Philoshopy, and Critique* (London:Raoutledge &Paul Keagan, 1980).

_______, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003).

Bourgouis, Patrich L, *Extension of Ricoeur's Hermeneutics* (Netherland: The Hague, 1974).

Buana, Cahya, *Simbol-simbol Keagamaan dalam Syi'ir Jahiliyah* (Yogyakarta: Mocopot Offset, 2014).

Chaer, Abdul, *Linguistik umum* (Jakarta: Rineka Cipta, 2007).

_______, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, Cet.I (Jakarta: PT. Rineka Cipta,1990).

Choir, Tholhatul dan Fanani, Ahwan, *Islam dalam Berbagai Bacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2009).

Connolly, Peter, *Approaches to the Study of Religion* (London & New York: Cassel, 1999).

Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, translated by Liadain Sherrad with teh assistance of Philip Sherrad (London & New York: Kegan Paul International in association with Islamic Publications for the Institut of Ismaili Studies, 1993 [First published in French as *Histoire de la Philosophie Islamique* in 1964).

Cresswell, John W, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches. Third Edition* (California: Sage Publication, Inc, 2009).

Dostal, Robert J, *The Cambridge Companion to Gadamer,* (Cambridge University Press: Cambridge, 2000).

Dzahwu, Muhammad Abu, *al-Hadīts wa al-Muhadditsūn*, cet ke-2 (Riyadh: al-Malakah al-'Arabiyyah al-Su'ūdiyyah, 1984).

El Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Inggris: Oneworld, 2003).

El-Zahraa, Fatimah, *Konsep Nazham Menurut 'Abd Al-Qōhir Al-Jurjānī*, https://www.academia.edu/7789554/Konsep_Nazhm_Menurut_Abd_Al-Qahir_Al-Jurjāni_Catatan_Lama_?auto=download diakses pada 27 Maret 2017.

Emzir, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Analisis Data* (Jakarta: Rajagrafindo Persada, 2010).

Esack, Farid, *al-Qur'an, Liberalisme and Pluralisme* (Oxford: One Word, 1997).

Faisal, Sanapiah, *Format-format Penelitian Sosial* (Jakarta: PT RajaGrafindo Pesada, 2003).

Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika al-Qur'an,* Cet III (Yogyakarta: Qolam, 2002).

Faiz, Fahruddin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

Fathurrahman, Oman, *Itḥāf Al-Dhakī* karya Ibrāhī Al-Kurānī (Bandung: Naoura Books, 2012).

al-Fayruzabadi, Abu Thahir ibn Ya'kub, *Tanwīr al-Miqbās min Tafsīr ibn 'Abbās* (Beirut: Dār al-Fikr, 2001/1421).

Fayyūd, Bashūnī 'Abd Fattāh, *Min Balāghah Naẓam al-Qur'ān* (Kairo: Maṭba'at al-Ḥusayn al-Islāmīyah, 1413 H/ 1992 M).

Fee, Gordon D. & Stuart, Douglas, *Hermeneutik: Bagaimana Menafsirkan Firman Tuhan dengan Tepat*, Cet.I (Malang: Gandum Mas, 1989).

Fikri, M. Kamalul, *Konsep Relasi Lafaz dan Makna dalam Perspektif Abdul Qahir al-Jurjani* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2016).

Gadamer, Hans George, *Truth and Method* (New York: The Seabury Press, 1975).

Ghailan bin Uqbah, Dhu al-Rimmah, *Diwan zi al-Rimmah*, (Ed) Abdul Quddus Abu Salih, Cet. II (Muassasah al-Iman, Beirut, Lebanon, 1420 H).

Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Klasik hingga Modern*, terj. M Alaika Salamullah dkk (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010).

Grondin, Jean, *Introduction to Philosophical Hermeneutics* (New Haven: Yale University Press, 1991).

Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).

________, *Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*, terj. Jajat Firdaus (Yogyakarta: Prisma, 2003).

Hardiman, F. Budi, *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Depok: PT Kanisius, 2015).

Hasyim, Syafiq, *Islam Nusantara dalam Konteks: Dari Multikulturalisme hingga Radikalisme* (Yogyakarta: Gading, 2018)

Hazm, Ibnu, *Fiṣāl fī al-Milāl wa al-Nihāl* (Kairo, t.th).

Hermawan, Wawan, *Urgensi, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Ushul Fikih*, http://file.upi.edu/Direktori/FPIPS/M_K_D_U/197402092005011-WAWAN_HERMAWAN/Artikel-Urgensi_dan_Sej_Pertumb_Usul_Fikih.pdf, diakses pada 27 Maret 2017.

Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996).

Hoed, Benny H, *Semiotik & Dinamika Sosial Budaya* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).

Husain, Abdul Qādir, *Athāru al-Nuhā fī al-Bāhts al-Balāgī*, Cet.II (Qatar: Dar al-Qathri Ibnu al-Faj'a, 1986).

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān, *Muqaddimah* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī, t.th).

Ibn Qutaybah al-Dinawari, Abu Muhammad ‘Abdullah Ibnu Muslim, *Ta’wīl Mushkil al-Qur’ān* (Kairo: Dar at-Turath, 1973), Cet. II.

________, *Ta’wīl Mushkil al-Hadīth,* Pntq. Muhammad Zuhri al-Bukhari (Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, tt).

Ibrahim, Sulaiman, *Hermeneutika Teks: Sebuah Wacana dalam Metode Tafsir Al-Qur’an*, (Hunafa: Jurnal Studia Islamika, 2014) Vol.11 nomor.1, h.26 www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/338/388 *diakses pada 25 Maret 2017*.

Ichwan, Moch. Nur, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an: Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd* (Bandung: Teraju, 2003).

Ihde, Don, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur* (Evanston: North Western University Press, 1971).

Ikhwan, Nur, “*Al-Qur’an sebagai Teks Hermeneutika Abu Zaid*” dalam Abd Mustaqim (ed), *Studi Al-Qur’an Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002).

Al-Jārim, Ali wa Amin, Musṭofā, *al-Balāghah al-Wadhihah* (Jakarta: Raudha Press, 2007).

Al-Jurjānī, Abdul al-Qāhir, *Dalā’il al-I‘jāz* (Beirut: al-Maktabah al-‘Aṣriyyāh, 1421 H/ 2000 M).

________, *Dalā’il al-I‘jāz,* pembacaan dan komentar oleh Mahmud Muhammad Syakir (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-’Ammah lilkitab, 2000).

________, *Asrār al-Balāgah,* jilid I (Ed.) Muhammad Abdul Mun’im al-Khafaji (Qahirah: Maktabah al-Qahirah, 1979).

Kaelan, M.S, *Filsafat Bahasa Masalah dan Perkembangannya* (Yogyakarta: Paradigma, 1998).

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner, Metode Penelitian Agama Interkonektif Interdisipliner dengan ilmu lain* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996).

Kamil, Sukron, *Teori Kritik Sastra Arab Klasik & Modern* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2009).

_______, *Najib Mahfūz, Sastra, Islam dan Politik, Studi Semiotika terhadap Novel Aulād Ḥāratinā* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013).

Kholiludin, Tedi, *Signifikansi Analisa Sosial dalam Diskursus Fiqh Progresif* (Semarang: Fakultas Syariah IAIN Walisongo, Jurnal Justisia, Edisi 24 Tahun XI, 2003).

Lustyantie, Ninuk, *Pendekatan Semiotik Model Roland Barthes dalam Karya Sastra Prancis*, 6-7. Artikel yang disampaikan pada Seminar Nasional FIB UI, 19 Desember 2012. *pps.unj.ac.id/publikasi/dosen/ninuk.lustyantie/16.pdf diakses pada 05 September 2017.*

Leidecker, Kurt F., *"Hermeneutic"* dalam Dagobert Russel (ed), *Dictionary of Philosophy* (New York: Adam & Co, 1976).

Mackay, Floyd W, *"Ibn Qutayba's Understanding of Qur'ānic Brevity"* (Tesis Institute of Islamic Studies McGill University, 1991).

Mandhur, Ibnu, *Lisān al-'Arab* (al-Qahirah: al-Mu'assasah al-Miṣriyyah al-'Ammah li al-Ta'līl wa al-Anba' wa al-Nashr, 1996).

Maṭlūb, Aḥmad, *'Abd al-Qāhir al-Jurjānī Balāghatuhu wa-Naqduh* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'at, 1393 H/ 1973 M).

Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Shultaniyya* (Cairo: Dār al-Fikr).

McAuliffe, Jane Dammen, *Encyclopedia of The Qur'an* (Leiden: Brill, 2001).

Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi* (Jakarta: Pustaka Oasis, 2017).

M.S, Mahsun, *Metode Penelitian Bahasa, tahapan strategi, metode dan tekhniknya* (Jakarta: Rajawali Pers, 2005).

Al-Mubarrid, *Al-Kāmil fi al-Lughah* (Dār al-Kutub al-'Ilmiah, Beirut, 1989).

Muflihah, *Hermeneutika sebagai Metoda Interpretasi al-Qur'an* (dalam jurnal Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis, Vol.2, no.1, 2012) http://mutawatir.uinsby.ac.id/index.php/Mutawatir/article/download/19/18 diakses pada 25 Maret 2017.

Mulyana, Deddy, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosadakarya, 2008).

Munawwir, A.W, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia*, Edisi Kedua (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997).

Murad, Walid Muhammad, *Al-Nazm wa Qimatuha al-Ilmiah fi al-Dirāsah al-'Ilmiah,* (Damsyiq: Dār al-Fikr, 1983).

Muzairi, "*Hermeneutika dalam Pemikiran Islam*" dalam Sahiron Syamsuddin (dkk), *Hermeneutika Al-Qur'ān Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Islamika, 2003).

Muzakki, Ahmad, *Kontribusi Semiotika dalam Memahami Bahasa Agama* (Malang: UIN Malang Press, 2007).

Nahdiyyin, Khoiron, dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed.all) *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011).

Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 2015).

Navid, Jeffry S, *Psikologi Abnormal* (Jakarta: Erlangga, 2003).

Nawawi, Hadari dan Martini, Mini, *Penelitian Terapan* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996).

Noer, Kautsar Azhari, *HERMENEUTIKA SUFI: Sebuah Kajian atas Pandangan Ibnu Arabi tentang Takwil al-Qur'an* (Jurnal KANZ PHILOSOPHIA, Vol 2, No 2, Desember 2012).

Palmer, Richard E., *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Envaston: Northwestern University Press, 1969).

_______, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Husnur Hery dan Damanhury Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003) cet. Ke-1.

Parera, J.D, *Teori Semantik*, Edisi Kedua (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2004).

Permata, Ahmad Norma, *Hermeneutika Fenomenologis Paul Ricoeur*, dalam Nafisul Atho dan Arif Fahruddin (ed), *Hermeneutika Transendental; Dari Konfigurasi Filosofis*

Menuju Praksis Islamic Studies (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).

Prihananto, *Hermeneutika Gadamer Sebagai Analisis Pesan Dakwah*, Jurnal Komunikasi Islam, Vol. 04 No.1 (Surabaya: Fakultas Dakwah dan Komunikasi, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, 2014).

Priyanto, Supriyono, *Wilhelm Dilthey: Peletak Dasar Ilmu-Ilmu Humaniora* (Semarang: Bendera, 2001).

Purba, Antilan, *Stilistika Sastra Indonesia, Kajian Bahasa Karya Sastra* http://usupress.usu.ac.id, diaksespada 15 Februari 2017.

Al-Qaṭṭān, Manna' Khalīl, *Mabāhis fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).

________, *Mabāhis fi Ulūmil Qur'ān* (Mansyrurat al-'Asr al-Hadīs, 1973).

________, *Mabāhis fi 'Ulūm Qur'ān, terj. Studi Ilmu-ilmu Qur'ān* (Jakarta: Lintera AntarNusa, 2011).

Al-Qur'ān, *Al-Mujāb Edisi Asmaul Husna dan Doa* (Bandung: Al-Mizan, 2009).

al-Rāfi'ī, Muṣṭafā Ṣādiq, *I'jāz al-Qur'ān wa al-Balāghah wa al-Nabawīyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1393 H/ 1973 M).

Raharjo, Mudjia, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intensionalisme dan Gadamerian* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008).

________, *Hermeneutika Gadamerian: Kuasa Bahasa dalam Wacana Politik Gus Dur* (Malang: Universitas Islam Negeri Malang Press, 2007).

Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985).

Rahmawati, Erik Sabti, *Perbandingan Hermeneutika dan Tafsir*, 176. http://psikologi.uin-malang.ac.id/wp-content/uploads/2014/03/Perbandingan-Hermeneutika-Dan-Tafsir.pdf diakses pada 14 Agustus 2017.

Ratna, Nyoman Kutha, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2004).

Ricoeur, Paul, *Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa* (terj.) Musnur Hery Yogyakarta: IRCiSoD, 2002).

_______, *Freud and Philosophy* (New Haven: Yale University Press, 1970).

_______, *From Text to Action: Essays in Hermeneutics,* trans. Kathleen Blamey and John B. Thompson (Evanston: Northwestern University Press, 1991).

_______, *Hermeneutics and Human Sciences*, trans. & ed. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

_______, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus Meaning* (Texas: The Texas Cristian University Press, 1976).

_______, *The Conflict of Interpretation: Essays in Hermeneutics* (ed.) Don Ihde (Evanston: Northwester University Press, 1974).

Rustiana, Eunike, *Pengantar Psikologi Umum* (Semarang, Unnes Press, 2003).

Rusyd, Ibnu, *Fashl al-Maqāl fī mā baina al-Hikmah wa al-Syarī'ah min al-Itthishāl,* diedit oleh Muhammad 'Imarah (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1983).

_______, *Ta'wil*, terj. Ahmad Baidowi dalam Syafa'atun Al-Mirzanah dan Sahiron Syamsuddin (ed. All), *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Islam; Reader* (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga, 2011).

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006).

al-Shuyūthī, Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktaba wa matba'a al-Masyhad al-Husayni, 1967).

Salikun, Farida Rukan, *Paradigma Baru Hermeneutika Kontemporer Paul Ricoeur* (Jurnal Hermeneutik, Vol.9, No.1, Juni 2015).

Salim, Zaki, *Al-ittijāh al-Naqdī 'inda Ibn 'Arabī* (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, 2005/1426).

Santana K, Septiawan, *Menulis Ilmiah Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2007).

Sarifuddin, M. Anwar, *Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsir-kan al-Qur'an*, dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No.2, Desember 2004.

Shaltut, Mahmud, *Al-Islām Aqidah wa Sharī'ah* (Kairo: Darul Qalam: 1996).

Ash-Sharatāni, *al-Milāl wa al-Nihāl* (Beirut: Dār al-Fikr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tauzī', t.th).

Shihab, Quraisy, *Kaidah tafsir* (Jakarta" Lentara Hati, 2015).

________, *Membumikan Al-Qur'an* (Jakarta: Lentera Hati, 2011).

Sūfiyah, Muḥammad Musṭafā, *al-Mabāhith al-Bayānīyah Baina Ibni al-Athir wa al-'Alāwī* (Libia, t.tth, 1984).

Al-Shuyūthī, Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān, *al-Itqān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktaba wa matba'a al-Masyhad al-Husayni, 1967), vol. Iv.

Sumaryono, *Hermeneutik* (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

________, *Hermeneutik Sebuah Masalah Metode Filsafat* (Yogya-karta: Kanisius, 1999).

Supena, Ilyas, *Bersahabat Dengan Makna Melalui Hermeneutika* (Semarang: Program Pascasarjana IAIN Walingongo, 2012).

Tabanah, Badawi, *al-Bayān al-'Arabī* (Beirut: Dār Audah, 1972).

Tim Penyusun Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori ke Praktik* (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007).

Triadnyani, I Gusti Ayu Agung, *Fenomena Rangda dan Pemak-naannya: Kajian Hermeneutika Ricoeur dalam Teks Calon Arang dan Novel Janda dari Jirah* (Depok: Universitas Indonesia, 2014).

Al-Tustārī, *Al-Tafsīr al-Tustārī by Sahl Ibn Abdullah al-Tustārī, Great Commentaries on the Holy Qur'an*, Trans. Annabel

Keeler and Ali Keeler (Yordania: Royal Aal al-Bayt Institut for Islamic Thought, 2011), xxvii.

_______, *Al-Tafsīr al-Tustārī,* Muhaqqiq: Muhammad Basil ʻAyun al-Sūd, 16.

_______, *Al-Tafsīr al-Tustārī*, Muhaqqiq: Ṫhāhā Abd al-Razzāq dan Sa'ad Hasan Muhammad'Ali.

Vleicher, Josep, *Contemporary Hermeneutics* (London: Rotledge and Kegan Paul, 1980).

Wahab, Muhbib Abdul, *Mengenal Pemikiran Linguistik al-Jurjani dalam Dala'il al-I'jaz* http://fitk.uinjkt.ac.id/index.php/2017/07/24/mengenal-pemikiran-linguistik-al-jurjani-dalam-dalail-al-ijaz/.

Wahid, Masykur, *Teori Interpretasi Paul Ricoeur* (Yogyakarta: LkiS, 2015).

Wansbrough, John, *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

Wahyuni, Sari, *Qualitative Research Method: Theory And Practice* (Jakarta: Penerbit Salemba Empat, 2012).

Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi Ibnu Rusyd; Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LkiS, 2009).

Wikipedia https://en.wikipedia.org/wiki/Abd_al-Qahir_al-Jurjani.

al-Ẓahabī, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Juz I (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000).

Zaimar, Okke K.S, *Semiotik dan Penerapannya dalam Karya Sastra* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008).

Al-Zarqāni, ʻAbd al-Aẓīm, *Manāhil al-Irfān fī ʻUlūm al-Qur'ān*, muhaqqiq: Fawwaz Ahmad Zamarli (Beirut: Dār al-Kutūb al-ʻArābī, 1415 H/ 1995 M).

al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Burhān fī ʻUlūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1972).

GLOSARIUM

Appropriasi
Istilah yang digunakan Ricoeur untuk menjelaskan pendekatan struktural dan pemahaman hermeneutika sebagai dua hal yang saling melengkapi.

Athar
Pemahaman akan teks yang lebih menitikberatkan pada makna objektif teks dan riwayat.

Common platform
Titik-temu Atau kesepakatan bersama dari berbagai kalangan.

Denotasi
Makna eksplisit, langsung, jelas, dan pasti.

Diakronik
Mempelajari bahasa sepanjang masa atau sepanjang zaman bahasa itu digunakan oleh penuturnya.

Dialektika
Suatu dialog atau komunikasi dua arah. Hegel menggunakan kata ini dan memaknainya ke dalam trilogi tesis, anti-tesis dan sintesi.

Diskursus
Suatu bentuk komunikasi baik secara lisan maupun tulisan. Sebuah sistem berpikir, ide-ide, pemikiran, dan gambaran yang kemudian membangun konsep suatu kultur atau budaya.

Distingtif
Bersifat unik, memiliki ciri khas yang tidak dimiliki oleh lainnya.

Eidetik
Pengamatan yang sedemikian detail.

Eksoterik
Seluruh soal yang boleh diketahui dan boleh dilakukan semua anggota dari salah satu golongan yang menganut paham tertentu.

Epistemologi
Cabang filsafat yang berkaitan dengan teori pengetahuan. Mempelajari tentang hakikat dari pengetahuan, justifikasi, dan rasionalitas keyakinan.

Esoterik
Kebalikan Eksoterik, yaitu sesuatu yang hanya dapat diketahui sekelompok orang saja, atau khusus.

Erklaren
Penjelasan. Bersifat metodologis dan objektif.

Fenomenologi
Studi dalam bidang filsafat yang mempelajari manusia sebagai sebuah fenomena. Fenomenologi dalam filsafat biasa dihubungkan dengan kajian hermeneutik, yaitu studi yang mempelajari dari fenomena ini.

Faṣāhah
Kelugasan dan kejelasan dalam membaca al-Qur'an.

Filologi
Ilmu yang mempelajari naskah-naskah (manuskrip) kuno.

Furū'
Ajaran dalam Islam yang penting namun tidak bersifat prinsip dan tidak mendasar, sehingga umat Islam boleh berbeda dalam hal Furū'.

Horizon
Pembatasan dalam ruang dan waktu

'Ilm al-Badi'
Cabang dari ilmu balaghah untuk mengetahui keindahan-keindahan dalam suatu kalimat setelah kalimat tersebut sesuai dengan situasi dan kondisi dan memiliki makna yang dikehendaki.

'Ilm al-Bayān
Cabang dari Ilmu Balaghah untuk mengetahui cara menyampaikan suatu makna dengan beragam cara yang masing-masing memiliki perbedaan dalam menjelaskan suatu makna.

'*Ilmu al-Ma'ānī*
Cabang dari Ilmu balaghah untuk mengetahui tata cara menye-suaikan kalimat pada makna kontekstualnya sehingga cocok dengan tujuan yang dikehendaki.

In medias res
Istilah yang digunakan Ricoeur untuk menunjukkan sikap netral/ moderat dari beragam kecenderungan hermeneutika modern (rekonstruktif dan konstruktif).

Interpretasi
Suatu proses penafsiran (pemerolehan makna).

Langue
Sistem dari bahasa di mana individu mengasimilasikan baha-sa yang ia dengar. Atau dapat juga diartikan sebagai kese-luruhan sistem tanda yang berfungsi sebagai alat komunikasi verbal antara masyarakat yang sifatnya abstrak. Ia bersifat abstrak, pasif dan bersembunyi di dalam otak.

Libido
Energi psikis (gairah seksual) yang dimiliki individu untuk digunakan untuk perkembangan pribadi atau individuasi.

Konotasi
Makna implisit, tersembunyi, dan tidak pasti.

Konservatif
Sikap mempertahankan keadaan, kebiasaan, dan tradisi yang berlaku.

Kontemporer
Suatu hal yang modern, eksis, dan terjadi dan masih berlangsung sampai sekarang atau segala hal yang berkaitan dengan saat ini.

Masyarakat *Burhānī*
Golongan masyarakat yang memahami al-Qur'an tidak melihatnya secara literal atau mendebat orang lain, tetapi menempuh jalur demonstratif dengan berbagai pertimbangan bijak.

Masyarakat *Jadālī*
Golongan masyarakat yang memahami al-Qur'an dengan menempuh jalur berdebat dengan orang lain.

Masyarakat *Khitōbī*
Golongan masyarakat mayoritas yang dalam pemahaman al-Qur'an hanya mampu menangkap makna secara literal.

Al-Maziyah
Istilah yang digunakan al-Jurjānī untuk menunjukkan kesempurnaan dan keindahan *naẓam* al-Qur'an.

Mitos
Cerita di kalangan masyarakat biasanya tentang masa lampau, mengandung penafsiran tentang alam semesta dan keberadaan

makhluk di dalamnya, serta dianggap benar-benar terjadi oleh yang empunya cerita atau penganutnya.

Moderat
Berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah, tidak condong kanan tidak condong kiri.

Morfologi
Suatu bidang ilmu linguistik yang mengkaji tentang pembentukan kata atau morfem-morfem dalam suatu bahasa.

Mukhtalif al-Hadīth
Terjadinya perbedaan hadis disebabkan karena adanya pergesekan pemikiran ideologis.

Naẓam
Teori konstruksi teks al-Jurjānī yang meniscayakan keserasian antar kata/kalimat/frase untuk membentuk makna suatu teks.

Objektif
Tidak berpihak, diterima semua pihak bukan merupakan hasil dari asumsi (kira-kira), ataupun nilai-nilai yang dianut oleh subjek tertentu.

Ontologi
Kajian filsafat yang membahas keberadaan sesuatu yang bersifat konkret.

Parole
Kombinasi dari mana individu menggunakan kode sistem bahasa untuk mengekspresikan pemikirannya. Atau dapat juga diartikan pemakaian atau realisasi *langue* oleh masyarakat dan bersifat konkrit. selalu bergantung pada kemauan penutur dan bersifat intelektual dan aktif.

Phobia/fobia
Rasa ketakutan yang berlebihan pada sesuatu hal atau fenomena. Lawan Ilmiah. Yaitu, menggunakan rasa daripada logika.

Progresif
Menuju ke arah kemajuan. Berhaluan ke arah perbaikan dari suatu keadaan.

Quwwati Istinbāti
Memberikan kesimpulan makna sebuah lafaz/ayat setelah melakukan ijtihad.

Al-Ra'yu
Pemahaman akan teks yang lebih menitikberatkan pada daya pikir (rasionalitas).

Ṣarfah
Teori yang digunakan intelektual Mu'tazilah untuk menjelaskan kemukjizatan al-Qur'an, yaitu ustau pengalihan kemampuan manusia untuk tidak mampu menandingi bahasa yang dipergunakan al-Qur'an.

Semantik
Disiplin Ilmu Bahasa yang menelaah satuan lingual, baik makna leksikan maupun makna gramatikal. Makna leksikal adalah makna unit semantik terkecil, yaitu leksem. Sedangkan makna gramatikal adalah makna yang berbentuk dari penggabungan satuan-satuan kebahasaan

Semiotika
Ilmu ketandaan, disebut juga dengan istilah semiotik atau semiologi. Ilmu ini termasuk studi tentang tanda-tanda dan proses tanda (semiosis), indikasi, penunjukan, kemiripan, analogi, metafora, simbolisme, makna, dan komunikasi.

Sensus communis
Pertimbangan praksis yang baik atau pandangan yang mendasari komunitas. Istilah ini diperkenalkan oleh Gadamer.

Sinkronik
Mempelajari suatu bahasa pada suatu kurun waktu tertentu.

Stilistika
Cabang ilmu linguistik yang memfokuskan kajiannnya pada analisis gaya bahasa, atau teks sastra.

Strukturalisme
Gerakan pemikiran filsafat yang memiliki pokok pikiran bahwa semua masyarakat dan kebudayaan memiliki suatu struktur yang tetap dan sama. Strukturalisme dalam bahasa, diperkenalkan oleh Ferdinand de Saussure yang mengsumsikan bahwa bahasa merupakan sistem tanda yang terstruktur.

Subjektif
Lawan dari sifat objektif. Menurut pandangan (perasaan) sendiri, tidak langsung mengenai pokok.

Al-Tafsir al-isyārī
Penafsiran atas teks yang diperoleh melalui bimbingan Allah melalui penyingkapan intuitif (*kasyf*), yaitu yang dianugerakan oleh Allah kepada orang-orang yang diberi-Nya keberhasilan dalam memahami apa yang Dia maksud dengan kata-kata yang dikandung oleh kitabNya.

Talwīn
Interpretasi yang cenderung pada ideologi tertentu.

Ta'wīl
Interpretasi atas teks dan menerangkan maknanya baik sesuai dengan makna zahir teks atau memalingkan ke salah satu makna dari beragam makna yang dimungkinkan.

Tendensius
Keberpihakan terhadap pihak tertentu.

The death of author
Istilah yang diperkenalkan Roland Barthes untuk menunjukkan bahwa pengarang teks seolah-olah tidak lagi terlibat dan sebaliknya, peran pembaca sangat dominan dalam memproduksi makna suatu teks.

Uṣūl
Ajaran dalam Islam yang bersifat prinsip dan mendasar, umat Islam sepakat dalam Uṣūl dan tidak boleh berbeda.

Verstehen
Proses Pemahaman. Bersifat ontologis dan subjektif.

INDEKS

‘

A

B

C

D

E

F

G

H

I

K

L

M

N

O

P

Q

R

Ṣ

S

BIOGRAFI PENULIS

Ahmad Hifni lahir di Jember, Jawa Timur, 11 Agustus 1993; seorang aktivis, kolumnis, dan peneliti pada Moderate Muslim Society (MMS).

Ia menempuh pendidikan Sekolah Dasar (SD) Negeri Sumber Kejayan 04 Jember (1999-2005), Sekolah Menengah Pertama (SMP) Negeri Kalisat 02 Jember (2005-2008), dan Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 01 Jember (2008-2011). Ia melanjutkan studi sarjana strata satu (S1) pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Syarif Hidaya-tullah Jakarta (2011-2015), dan melanjutkan pendidikan magister (S2) di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2016-2018). Sejak kecil ia telah akrab dengan dunia Islam, khususnya pesantren. Ia pernah mengenyam pendidikan keagama-an di Pesantren Nurul Ulum Sumber Kejayan Jember (1998-2005), Pesantren Miftahul Ulum Sumber Taman Jember (2005-2008), Ma'had El-Dzikr Jember (2008-2011), dan Asrama Putera UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2011-2012).

Ia aktif menulis di media online dan media nasional seperti; Tempo, Jawa Pos, dan Tangsel Pos. Di samping itu, ia juga pernah menjadi penyunting *(editor)* dan anggota penyusunan buku *Iran di Mata Indonesia* (2015) dan buku *70 Tahun Indonesia Merdeka* (2016). Sejak 2014 ia aktif dan menjadi peneliti pada *Moderate Muslim Society* Jakarta. Sebuah lembaga riset yang bertujuan untuk menyampaikan pendekatan moderasi dalam pem-bangunan Indonesia terutama dalam hal toleransi keagamaan dan keadilan sosial di dalam masyarakat yang plural (beragam) dan demokratis.